

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'HOMME MODERNE ET SES LIMITES : REPENSER LA PSYCHOTHÉRAPIE
À PARTIR DU ROMAN CONTRE-UTOPIQUE *NOUS AUTRES* DE ZAMIATINE

ESSAI DOCTORAL
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
AU DOCTORAT EN PSYCHOLOGIE

PAR
CATHERINE MARANDA

JUILLET 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cet essai doctoral se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

On dit que nous sommes forgés par ceux qui nous ont précédés et côtoyés tout au long de notre chemin sur cette terre. Et donc, envers tous mes compagnons de route, je suis, à ma grande joie, redevable. Je ne saurai conséquemment me soustraire, par ce clin d'œil reconnaissant, au plaisir de leur redonner un peu de cette camaraderie, de cette chaleur, de cette charité.

Tout d'abord, je tiens à remercier mon directeur de recherche, le Dr Bernd Jager, de m'avoir choisi pour cette collaboration et m'avoir ainsi donné le privilège de travailler à ses côtés. Auprès de lui, j'ai appris à éveiller mon esprit aux vérités oubliées mais incontournables de ce monde qui font de lui l'hôte, le sage, par excellence. Son humour, sa générosité, son intarissable passion et ses conseils, concis mais avisés, auront été des plus précieux.

À ce premier mentor, les noms de d'autres professeurs inspirants s'ajoutent au tableau, nommément le Dr Christian Thiboutot, qui a été le premier à reconnaître mes modestes talents académiques; suivis de Danielle Desjardins, François Auger qui ont fait de même au niveau clinique; je vous en remercie. Vos enseignements, votre expérience et, tout bonnement, votre manière d'être m'aura permis de faire des pas immenses qui me permettent encore, chaque jour, de me rapprocher de la professionnelle que je rêve d'être et qui, je le souhaite ardemment, sera se montrer digne de ce que vous incarnez respectivement.

Amis, et tout particulièrement, Jean-François Rochon, Naïma Benabdallah, Geneviève Guilbault, Marie-Ève Levac, Priscilla Lamontagne, Laurence Hémond, Marie Routhier, Jean-François Bernier, Philippe Bouchard, Pierre-Luc Dupré, Philippe Godbout, Élisabeth Lima (hibou de la réussite), François Lahey, Nadya Larouche, Adrien Yergeau, Valérie & Armaury Lachaud : vous avez été mes plus vieux partisans. Vous avez accueilli de nombreuses plaintes, désamorcé moult états de désespoir. Grâce à vous, j'ai été plus courageuse, tenace, patiente. Merci d'avoir gardé la foi indéfectible, qu'un jour (quoique lointain), j'y arriverai. Un merci tout spécial à Jacques Labelle pour son écoute, sa curiosité et son intérêt à me connaître; à son amour en montagnes russes qui m'a souvent, et malgré tout, permis de me déposer et d'être reçue, telle que j'étais.

Merci à mes parents, Jean et Christine, pour leurs apports divers à mon cheminement, à cette « œuvre ». Merci, non seulement pour leur contribution financière, mais aussi pour leurs rappels constants qu'ils étaient là, avec moi, dans l'attente de partager la joie de l'accomplissement. À eux se joint toute une flopée d'oncles et de tantes (Loulou, Philippe Lhermitte, Léo, Mado, Céline, Herman, Lisette et j'en passe) qui n'ont jamais manqué de me rappeler à quel point ils étaient fiers de moi.

Je dois aussi toute ma reconnaissance au soutien de plusieurs collègues, tant dans le milieu clinique que dans le cercle du jeudi soir. Nos abondantes discussions ont été et resteront toujours pour moi une intarissable source de richesse. Vous êtes si nombreux que je compte désormais parmi mes amis nés de cette belle collégialité que je crains de ne pouvoir tous vos nommer sans alourdir le texte. Je ne peux cependant passer sous silence l'apport particulièrement cher de John-Paul Grosso, Rachel Starr, Cédric Dolar et Véronique Paradis. Vous quatre et tous les autres, sachez que vous me rendez des plus fières d'appartenir à cette communauté professionnelle. Merci de contribuer à ma joie de pratiquer ce métier.

En terminant, une mention importance à Aimée-Rose et Michel Barriault; Louis Guilbault; Ghislain et Estelle Payeur ainsi que Marie-Josée Landry et Martin Payeur pour m'avoir charitablement ouvert la porte de leurs chalets et maison de campagne. Ces retraites ont souvent été plus que salvatrices et, bien qu'elles aient contribué à inspirer le processus de création lui-même, elles m'ont également apportée contemplation, recueillement et ressourcement à des moments bien particuliers de ma vie. Les bénéfices de ces ermitages se comptent bien au-delà du processus d'écriture lui-même et dont je récolte encore les fruits aujourd'hui.

Enfin, merci Isabelle Padovani et Pascal Auclair pour m'avoir permis, cette dernière année, de parcourir cet ultime chemin qu'est le retour paisible vers soi.

DÉDICACE

À feu « maman Hélène »,
à sa vie, féroce,
qui avait espéré la mienne
et qui, lorsqu'elle s'est éteint
m'a transmise à jamais
cette soif de l'inintelligible...
et de tellement d'autres mystères.

AVANT-PROPOS

Et peut-être un siècle nouveau commence-t-il, un siècle où les intellectuels et la classe cultivée rêveront aux moyens d'éviter les utopies et de retourner à une société non utopique moins 'parfaite' et plus libre.

- Nicolas Berdiaev -

Quand on ne peut risquer la bêtise, on ne peut pas non plus déployer le génie.

- Bernd Jager -

J'écris cet essai car il est constitutif de ma propre quête. J'écris cet essai pour m'être trop souvent cognée les orteils aux douloureux murs de l'existence. Ces murs, je les voyais limitatifs et récalcitrants : comme j'aurais souhaité les prendre d'assaut et me gorger de ce qui se cachait derrière leurs remparts ! Or, pour le peu de fois que j'y suis parvenue et que, triomphante, j'eus atteint, victorieuse, la terre promise, ce n'était que pour me laisser, *in fine*, déçue et que trop brièvement apaisée. Lassée, j'étais déjà à l'affût du prochain combat. Toujours aussi entêtée, j'avais soif d'aller plus loin.

J'écris cet essai pour avoir longtemps été « celle qui lutte », celle qui remettait son existence entre les mains trompeuses de tel bonheur à conquérir ou tel malheur à étouffer. J'écris cet essai à force d'avoir été à bout de souffle, insatisfaite de toutes les recettes proposées, de toutes les panacées goûtées, de tous les remèdes ingérés. J'écris cette thèse pour célébrer ce sentiment du devoir qui s'imposa ensuite : lâcher la bride à l'inattendu, expérimenté désormais autrement que comme une potentielle potence et prendre le risque de me laisser emporter par l'inopiné, l'indéterminé - et l'ambiguïté qu'il présuppose. J'écris cet essai car j'en ai eu assez de la colère et des passages à vide. J'écris cet essai car, aux tréfonds de mon âme, j'ai toujours espéré une trêve :

j'ai eu besoin de faire la paix avec l'inéluctable et « l'insoumissibilité » de l'existence. J'ai eu envie d'honorer la condition humaine dans tout ce qu'elle a de travers, d'imparfait, d'imprévisible, de faillible et de grotesque, même, parfois. Et je me refuse désormais à croire que la grandeur et la satisfaction humaines ne se résument qu'à ses moyens de contrôler son sort et sa fouguese obstination à vouloir s'approprier sa destinée.

À l'instar des protagonistes des ouvrages contre-utopiques dont il sera ici notamment question, quelque chose – je ne sais trop s'il est de l'ordre d'une intuition ou d'une insatisfaction – me poussait à douter de l'ordre établi, à en questionner ses mécanismes, à retenir mes réflexes. J'ai pris plaisir à me reconnaître en leur naïveté comme en leur éveil. Tout comme ces personnages, une idée me talonnait (non sans la fameuse incertitude « suis-je normale?... ou est-ce la société qui est défaillante? ») : me délester de ces bienfaits déguisés en menaces – et de ces menaces déguisées en bienfaits. Mais la question demeure : si l'homme est, en grande mesure, capable de s'auto-satisfaire et de s'autogérer, doit-il se contenter – voire même parfois se complaire – du seul fruit de son propre labeur et se déclarer complet et repus?

Voici, en quelques mots, les préoccupations qui m'ont habitée – et qui ne cesseront sans doute véritablement jamais de le faire – du premier regard posé sur le gros bébé rond en éprouvette sur la couverture d'Huxley découvert un jour par hasard jusqu'à ce processus d'écriture qui m'a habité pendant plus de 5 ans, en passant par mes études en psychologie, dont je me considère à présent une « rescapée ». À lecture de ceci – si vous l'osez! –, vous comprendrez sans doute pourquoi...

Catherine Maranda

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	i
DÉDICACE	iv
AVANTS-PROPOS	v
RÉSUMÉ	ix
 INTRODUCTION	 1
1. Héritage et chemins généraux	1
2. Concernant la question de la méthode	14
 CHAPITRE I	
MISE EN SCÈNE : <i>NOUS AUTRES</i>	26
1.1 Un mot sur l'auteur	26
1.2 Naissance et précurseurs : le contexte d'origine de <i>Nous autres</i>	31
1.3 Retour aux sources : le monde littéraire de <i>Nous autres</i>	54
 CHAPITRE II	
OUTILS ET MÉCANISMES DE LA VOIE UNIQUE DU BONHEUR : STANDARDISATION, TRANSPARENCE, EXCLUSION DE L'AUTRE	69
2.1 Introduction : l'altérité selon le « métabolisme »	69
2.2 L'autre et ses limites : différentes formes d'exclusion	78
2.2.1 La machine du Bienfaiteur	80
2.2.2 Mise à l'écart de la nature	84
2.2.3 Temps et révolution : le pillage ou l'héritage, le schisme ou le don	91
2.2.4 Les révolutions modernes	104
2.3 Impacts de la dystopie : perte d'un autre, perte de sens	116
2.3.1 Lumière sur la certitude	124

CHAPITRE III	
<i>NOUS AUTRES ET RÉFLEXIONS PSYCHOTHÉRAPEUTIQUES</i>	143
3.1 La souffrance.....	143
3.2 Souveraineté du soi	147
3.2.1 Du Numéro à l'individu moderne.....	147
3.2.2 De l'individualisme à la psychologie scientifique.....	153
3.2.3 Analyse scientifique de l'homme et diagnostic.....	159
3.3. L'autre en soi ou le double	164
3.3.1 Étrangeté inquiétante mais révélatrice.....	164
3.3.2 Psychologie des humanités.....	167
CONCLUSION	
RÉFLEXION SUR L'HUBRIS ET L'HUMILITÉ	216
LISTE DES RÉFÉRENCES	235

RÉSUMÉ

Il serait difficile de le démentir, l'homme d'aujourd'hui est incontestablement « moderne ». Mais que cela veut-il dire au juste? Les propositions de définitions sont quasi infinies, si bien que nous nous contenterons, pour l'heure, de la description non-exhaustive de l'ère moderne comme étant une époque qui va de l'avant - et qui met en avant l'idée de l'homme et de son bonheur. C'est ainsi que ce dernier chevauchera avec vigueur et puissance la grande vague d'un progrès qu'il veut libérateur, déferlant sur les rives d'un âge d'or toujours plus attendu. Voguant ainsi de révolutions en révolutions, l'homme moderne semble être, depuis le projet cartésien de s'établir « comme maîtres et possesseurs de la nature », de retour au centre du monde en quelque sorte – centre qu'il avait paradoxalement quitté à l'arrivée des Lumières et des découvertes galiléennes. Mais la découverte de l'héliocentrisme n'apparaît en rien avoir freiné son ambition et l'homme est aujourd'hui à la tête de son monde, soit un monde où sous-entendre une proximité originelle (entre l'homme et la nature), ou spirituelle (entre l'homme et les dieux) est, plus souvent qu'autrement, de l'ordre du tabou... Comme si notre époque, en misant sur la rectitude de la rationalité et du savoir technoscientifique, ne savait plus que faire de ce qui l'entourait depuis son origine : le mystère, la différence, la souffrance, le temps, la mort ne cadrent désormais plus avec les lignes droites de la poursuite du parfait bonheur.

Or, il semble que, malgré tous ces bienfaits, l'âge d'or de l'homme se fait encore attendre et que la Modernité compte encore bien des malheureux parmi ses rangs, comme en témoigne notamment l'affluence de ceux-ci dans nos bureaux de psychologues. C'est en effet de cette discipline que partira la présente réflexion qui cherchera, dans les pages suivantes, à jeter un regard interrogatif sur ce mode de vie moderne afin de nous demander quelles en sont les conséquences, positives et négatives, sur la psyché humaine et pour qui une prospérité d'une telle ampleur était jusqu'alors inconnue. Pour nous aider à y répondre, nous avons choisi une œuvre littéraire dystopique, *Nous autres*, mettant en scène et portant fictivement à leurs termes plusieurs des espoirs et utopies modernes concrétisés dans l'érection d'une société « où l'idéal a été atteint » et où, dans cette « perfection achevée », plus aucune limite n'est admise. C'est donc à partir de ce récit d'Eugène Zamiatine, romancier et ingénieur de la Russie tsariste et révolutionnaire, que nous nous demanderons si un tel avenir est souhaitable pour l'homme et sinon, en quoi il pourrait se retourner contre lui-même et constituer ainsi une menace, non seulement pour nos patients, mais aussi pour nos amis, nos frères, nos aïeux, nos descendants et, ultimement, pour l'humanité elle-même.

MOTS-CLÉS : contre-utopie, dystopie, *Nous autres*, Zamiatine, modernité, limites, santé mentale, psychologie, psychothérapie

INTRODUCTION

1. Héritage et chemins généraux

L'essai théorique que nous proposons ici s'articule autour de diverses interrogations et observations suscitées à partir du monde dans lequel nous vivons aujourd'hui, tant du point de vue du praticien clinique en psychologie que de celui de simple citoyen de la Terre. Ce sont ces réflexions, notamment sur la façon qu'a l'homme d'aujourd'hui d'habiter son monde - et donc sur le rapport teinté des idéaux de la modernité qu'il entretient face au vivre, au jouir, au souffrir et au mourir - qui nous ont poussés vers la lecture de textes philosophiques et ouvrages littéraires mettant en relief les visées indubitablement progressistes et parfois conquérantes de l'homme contemporain. Parmi ceux-ci, mentionnons notamment les méditations d'Alain Finklekrault sur la modernité, les questionnements de Pascal Buckner et de Jean Grondin sur le sens actuellement accordé au bonheur et à la vie ainsi qu'une importante contribution de Jacques Quintin et Jan Hendrik Van den Berg sur la réintégration d'une certaine herméneutique au cœur des espaces thérapeutiques modernes. Il va sans dire que plusieurs autres penseurs, également source d'étonnement et de sagesse, se sont eux aussi joints à la conversation pour prendre une part dynamique et sans cesse renouvelée dans ce foisonnement réflexif - bien que nous devions, pour l'heure seulement, les laisser dans l'ombre. Dans ce conciliabule, gardons-nous d'oublier notre inscription indéniable dans la tradition de notre maître à penser, le professeur Bernd Jager, père spirituel et intellectuel d'une longue lignée de psychologues-philosophes humanistes et créateur de nombreux ouvrages sur les espaces respectifs des sciences naturelles et humaines - et dont cet essai sera, tout au long, teinté.

Un autre ouvrage d'importance, littéraire cette fois, est venu se superposer à ces réflexions et ainsi jeter une lumière nouvelle sur ces traditions de pensées. Il s'agit du roman *Nous autres* d'Eugène Zamiatine qui, dans la peau et l'existence d'un personnage nommé D-503 et à travers un décor alternant entre l'utopie et la dystopie, nous invitera à expérimenter son univers « parfait » mais qui, nous le verrons, se retrouve bien souvent dépoétisé et émacié d'avoir trop capitalisé sur tous ces outils « garantissant » le bonheur. C'est cette mondanéité métaphorique du récit qui nous servira de point de départ discursif pour explorer la quotidienneté au cœur de cet univers auto-fondé et régi uniquement par la main de l'homme ainsi que ses lois rationnelles et unilatérales. L'exploration de ce texte ouvrira l'élaboration de la préoccupation qui chapeautera l'essentiel des pages de cet essai, à savoir celle des conséquences funestes qui viennent le plus souvent avec la tentative d'engendrer et d'assurer le bonheur et la satisfaction de l'homme par la révolution et l'utopie ou, plus concrètement, en ne faisant reposer ceux-ci que sur des stratégies scientifiques et technologiques. Cette inquiétude en appelle déjà bien d'autres et ne manquera pas de nous inviter à interroger cette propre propension de la Modernité à investir le progrès et les nouvelles capacités techniques de l'homme comme autant d'utopies ardemment désireuses que la race humaine puisse un jour tenir les rênes de son existence. Si cette aspiration se retrouve de plus en plus souvent dans les mœurs et idéaux collectifs, elle semble aussi se présenter au niveau de la psyché individuelle, notamment chez ceux qui en viennent à franchir la porte du bureau du psychologue lorsque leurs tentatives de prise de pouvoir sur leurs vies ont été trop longtemps maintenues en échec.

Dans un sens plus large, nous examinerons comment l'univers de *Nous autres*, conjointement aux visées prépondérantes de la société occidentale d'aujourd'hui lorsqu'elle cherche à se départir de tout Autre, vécu alors comme ce qui pose limite, en vient qu'à n'œuvrer que sur le mode de la conquête qui, en retour, contribue à la cristallisation et l'anéantissement de toute possibilité d'ex-sistence, au sens transcendant du terme qui pose avec vigueur l'idée que c'est le mouvement qui

soutient la vie. Les hommes modernes que nous sommes aujourd'hui semblent en effet à présent dotés de plus en plus de capacités technoscientifiques impressionnantes, décuplant ainsi un pouvoir d'action sur leur environnement jusqu'alors inégalé. Ainsi, un nombre de plus en plus élevé d'habitants (de pays industrialisés en grande majorité) peuvent se réjouir de cette aptitude grandissante à abattre épreuves et obstacles existentiels, généralement associés au déplaisir et à une vie de moindre qualité. Cette vision progressiste et cette aptitude opérationnelle sur notre environnement sera décrite par Jager qui les élaborera autour de la notion du « monde du travail » :

A workaday attitude opens upon *a world of work* in which we seek to transform a resisting or indifferent natural world into one that conforms more closely to human bodily and material needs. Ensconced in this workaday world we transform deserts into gardens and primeval forests into villages and cities. We tame rivers so their overflow may fertilize agricultural fields, we mine for tar and copper, hunt for food, transform wild animals into domesticated ones and build ships to transport us across rivers and oceans. The world of work is therefore by no means a monotonous or uninspiring one in which we do no more than pit our feeble human strength against much greater natural forces. Quite to the contrary, the workaday world offers a constant spur to the development of human intelligence and imagination and in that way contributes greatly to the humanization of humanity. It is important to emphasize that in our Western societies, both technology and the natural sciences developed out of the workaday habit of actively interfering with the natural order so as to make it conform closer to human needs and desires. The central theme of the workaday world, of technology and the natural sciences, is one of material *progress*, understood here as the constant transformation of material reality so as to make it ever more pliant and subservient to human will and desire.¹

¹ Jager, B. (2013). Psychology as an Art and as a Science : A Reflection on the Myth of Prometheus. *The Humanistic Psychologist*, 41(3), p. 262.

Cette idée du progrès, sans conteste imbriquée au cœur de l'esprit de notre époque, est si centrale que c'est sur ses épaules que semble parfois reposer presque entièrement l'aspiration au bien-être des hommes modernes. Cette propension est tant répandue qu'elle paraît parfois tourner à l'obsession, trahissant alors tout l'appétit de la Modernité pour la réalisation d'une certaine chasse au Bonheur qui semble, de nos jours, non seulement de plus en plus idéalisée, mais également et parallèlement considérée comme un état qui serait en quelque sorte le dû de cette humanité qui peine et souffre depuis les débuts du monde. Ainsi, la notion contemporaine du bonheur est à présent tout sauf une disposition relativement accidentelle, accessoire et friable, comme c'était autrefois le cas mais bien une condition sur laquelle on peut agir et ainsi remédier à ses tourments.

Afin d'illustrer brièvement cet incontestable retournement du rapport que l'homme moderne entretient avec son monde, penchons-nous maintenant sur la conception heideggérienne du langage comme étant « la maison de l'être ». Cette légère incursion dans une certaine herméneutique de l'existence nous permet déjà d'entrevoir et d'avancer que le sens aujourd'hui accordé aux mots usuels pourrait nous instruire sur l'esprit de notre époque et sur l'homme qui y réside. Que pourrions-nous alors penser, entre autres, du glissement du sens accordé, notamment, à des mots très prisés de nos contemporains, soit ceux de « valeur » et de « fortune » ? Grondin remarquera, en effet, une transformation du sens originel du mot « valeur » qui est aujourd'hui bien plus assimilé à une capacité à être calculé, dénombré, compté plutôt qu'entendu selon sa signification originelle qui s'articulait jadis davantage autour des notions de mérites, vertus ou de qualités souhaitées.² Il en va de même pour le mot « fortune », cité plus haut, qui, au lieu d'évoquer l'accumulation de richesses matérielles à laquelle on fait souvent référence aujourd'hui, était autrefois synonyme

² Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005) *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 1038.

du « sort » et de ses revers.³ Cette notion renvoyait à une nature capricieuse et changeante : la fortune pouvait donc s'avérer autant providentielle qu'éprouvante.

C'est que cette fortune, pour nous les hommes, est toujours très fragile, elle est comme une caresse du destin, qui peut à tout moment tourner à la catastrophe, au renversement de la fortune, au désastre. Toute fortune est précaire. Aujourd'hui, les choses semblent avoir changé : on peut même « assurer » sa fortune.⁴

Devant cette aporie relevée par Grondin, il semblerait donc que ces mots aient basculé dans la description d'une réalité qui serait à présent perçue comme acquise ou du moins « aquérable ». Ce sens renvoyant et se réservant désormais presque exclusivement au vocable de l'abondance financière, pourrait trahir une certaine vision univoque d'une société qui assimile bien souvent les termes « réussir sa vie » au *succès* que l'on obtient généralement grâce au *mérite* successif à bien des efforts de volonté, tant prisé par un Occident qui s'est construit sur l'aspiration à un *American Dream* qui se voulait universel et à la portée de tous.

Si le « projet de bonheur » semble donc être une valeur collective hautement recherchée, certains auteurs iront même jusqu'à dire que ce paradigme tend parfois à relever de quelque chose qui serait beaucoup plus de l'ordre d'une obligation que d'une bénédiction. C'est du moins ce que suggère Bruckner dans son ouvrage *L'euphorie perpétuelle : essai sur le devoir de bonheur* en réagissant à l'engouement face à la modernité dont témoignera Mirabeau, qui reprend à dessein les nouveaux espoirs qu'elle entraîne dans son sillage afin d'ériger ce principe du bonheur comme l'impératif souverain de son existence :

³ Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005) *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 102.

⁴ Grondin, J. (2003). *Du sens de la vie*. Montréal : Bellarmin, p. 84.

Avons-nous tellement changé? Imaginons les Mirabeau d'aujourd'hui : jeunes gens ou jeunes femmes de tous les milieux, de toutes opinions, anxieux d'inaugurer une ère nouvelle et de tirer un trait sur les décombres d'un XX^e siècle effrayant. Ils se lanceraient dans l'existence avides d'exercer leurs droits et d'abord de construire leur vie comme ils l'entendent, certains qu'une promesse de plénitude a été adressée à chacun d'eux. On leur aurait dit dès le plus jeune âge : *Soyez heureux* puisqu'on ne fait plus d'enfants aujourd'hui pour leur transmettre des valeurs ou un héritage spirituel mais pour multiplier le nombre d'épanouis sur terre.

Soyez heureux! Sous son air aimable, y a-t-il injonction plus paradoxale, plus terrible? Elle formule un commandement auquel il est d'autant plus difficile de se soustraire qu'il est sans objet. Comment savoir si l'on est heureux? Qui fixe la norme? Pourquoi faut-il l'être, pourquoi cette recommandation prend-elle la forme de l'impératif? Et que répondre à ceux qui avouent piteusement : je n'y arrive pas?

Bref ce privilège paraît vite un fardeau à nos jeunes gens : se découvrant seuls comptables de leurs revers ou de leurs succès, ils constateraient que le bonheur tant attendu les fuit à mesure qu'ils le poursuivent. Ils rêveraient comme tout le monde de la synthèse admirable, celle qui cumule réussite professionnelle, amoureuse, morale, familiale et au-dessus de chacune, telle une récompense, la satisfaction parfaite. Comme si la libération de soi, promise par la modernité, devait se couronner de bonheur, lequel est le diadème qui coiffe le processus. Mais la synthèse se déferait à mesure qu'ils l'élaborent. Et ils vivraient la promesse d'enchantement non comme une bonne nouvelle mais comme une dette à une divinité sans visage dont ils ne finiraient pas de s'acquitter. Les merveilles annoncées n'arriveraient qu'au compte-goutte et dans le désordre, rendant plus âpre la quête, plus lourde la gêne. Ils s'en voudraient de ne pas correspondre au barème établi, de déroger à la règle. Mirabeau pouvait encore rêver, tirer des plans sur sa comète. Près de trois siècles plus tard, l'idéal un peu exalté d'un aristocrate des Lumières s'est transformé en pénitence. Nous avons tous les droits désormais sauf de ne pas être béats.⁵

⁵ Bruckner, P. (2000). *L'euphorie perpétuelle : Essai sur le devoir de bonheur*. Paris : Grasset et Fasquelle, p. 13-15.

Il semble bien, si on en croit Bruckner, que bonheur n'est pas si certain qu'il n'y paraît au premier abord et que les questions qu'il sous-tend ne sont pas aussi simples qu'on le laisse parfois entendre. Chose sûre, ces questions ne vont certainement pas de soi. Alors que le bonheur dans les esprits de naguère tenait quelque chose du don et d'une grâce qui advenait sans qu'on y pu quoique ce soit, il serait aujourd'hui davantage de l'ordre d'une injonction que, selon Bruckner, l'on se doit de construire et à laquelle tous se doivent plus ou moins d'adhérer. Cet extrait ne sera pas sans rappeler, à ceux qui le connaissent, les principes fondateurs du genre littéraire auquel appartient *Nous autres*, genre particulièrement réactif à ce genre d'enjeux idéologiques et qui a lui aussi justement vu le jour sous les feux de la modernité : celui de la dystopie. Ce style d'écriture bien au fait des préoccupations de notre temps nous projettera dans cet univers tant fantasmé en portant en scène l'espoir, ici devenu réalité, de mettre à bas la presque totalité des contraintes et contrariétés inhérentes à l'existence humaine. En effet, cette mise en fiction à l'échelle collective a quelque chose de la reproduction hypertrophiée de la tendance individuelle, déjà bien actuelle, à voir le présent comme fautif, incomplet, insuffisant – d'où cette constante projection dans un avenir futur où il serait alors possible d'atteindre le but : la perfection d'un monde refusant toute limite et vulnérabilité. En ce sens, l'écriture dystopique, anti ou contre-utopique est, à notre avis, le genre littéraire anticipatoire qui se rapproche le plus de nos réalités et défis sociaux contemporains en ce qu'elle incarne à merveille cette propension conquérante visant à contrôler, maîtriser, abolir ou éviter ces limites dont regorgent l'existence, ces dernières étant quasi par définition troublantes, inquiétantes, insécurisantes pour l'humanité de par cette remise en question inévitable de la toute-puissance vers laquelle l'homme moderne semble vouloir tendre. Ce qui fait cependant de la dystopie ce qu'elle est (et non une simple utopie) c'est cette brisure inattendue dans l'unanimité prônée par les instances de ces univers fictifs, où tout le monde est heureux et satisfait. Et bien que cette rupture avec l'ordre établi soit bien souvent d'abord accidentelle et incarnée par un protagoniste qui se distingue de la masse par une différence physiologique sortant

quelque peu des normes, elle semblera presque insister pour être reconnue. En effet, cet être différent qui, peu de temps avant ignorait son unicité, sera à la fois troublé et éveillé par l'épreuve que commande ce contact nouveau avec l'altérité qui lui ouvrira vraisemblablement l'accès à une autre façon d'être, se rapprochant alors de l'accès à ce que Jager décrira comme « l'esprit du monde de la fête » :

By contrast, a festive attitude gives us access to *a world of celebration and commemoration*. The chief concern of that world is one of bringing people together to celebrate religious or civic events, to form institutions and alliances and in general to promote cultural instances that foster the mutual revelation of self, world and other. Such revelations should not be understood in the first place as scientific data that facilitate the conquest of a material universe but as personal and festive gestures that help create a coherent social world.⁶

Dans ces mondes où la rationalité, la stabilité et l'uniformité ont été perçues comme des ingrédients garants d'une satisfaction sociale voulue comme fixe et immuable, nous découvrons que ce n'est qu'en sortant de cette vision parfois assimilable à une machine bien huilée, que les personnages semblent trouver un réel goût et sens à leur vie. Ce mouvement du paradigme du monde du travail vers celui du monde de la fête qu'on observe dans la plupart des dystopies passera souvent par les extrêmes et c'est alors qu'il saura habilement mettre en lumière les dangers que renferme le souhait de ne capitaliser que sur un des deux mondes au détriment de l'autre. L'utopie est donc un monde singulier, guidé par une logique unique (scientifique, construite, etc) tandis qu'un monde humain n'est jamais moins que duel – guidé par une seule logique, certes, mais une logique qui inclut toujours un moi et un autre. À ce propos, Jager dira :

⁶ Jager, B. (2013). Psychology as an Art and as a Science : A Reflection on the Myth of Prometheus. *The Humanistic Psychologist*, 41(3), p. 273.

Both the world of work and the world of the festive offer us the prospect of a future paradise where all our needs and desires are forever put to rest. The ultimate dream of the workaday world is that of an absolute appropriation of nature such that it would become entirely subordinate to our will. The ultimate dream of the realm of the festive is that of an absolute revelation of self, world and other such that it would forever still our quest to better understand and be nearer to self and other. Our desires unrestrained would thus lead us in the direction of either a total appropriation of the natural world or to a total and unattainable revelation of self, world and other. In the end, we would be forced to make the impossible choice between *being* and *having*.⁷

Il nous semble que les visées véhiculées, tant dans notre société occidentale que dans l'univers présenté dans *Nous autres*, ne soient pas tout à fait exemptes de ces envies d'absolu. Mentionnons, d'une part, qu'elles mettent toutes deux de l'avant un désir d'obtenir les pleins pouvoirs sur ce qui les entoure et les constitue, ce qui correspondrait ici en l'achèvement absolu des aspirations du monde du travail et, d'autre part, elles semblent également partager l'ambition de jeter une certaine transparence sur toute chose, y compris leur nature même, ce qui correspondrait à l'image d'un monde de la fête poussé à l'ultime accomplissement d'une révélation totale de l'autre. Nous élaborerons davantage ces aspects dans les pages à venir.

Du côté de la forme, notons que cet essai se déclinera en deux principaux temps, soit une première partie portant d'abord sur des réflexions autour de la vision des limites existentielles telles qu'elles semblent être conçues dans cette ère moderne qui est la nôtre ainsi qu'une deuxième partie sur les impacts de ce rapport particulier à ce qui nous marque et nous endigue, ouvrant ainsi tout un volet sur la question de la souffrance qui découle, bien souvent, de l'inévitable confrontation d'avec ces limites. Plus spécifiquement, nous verrons comment ce type de rapports orientés surtout vers

⁷ Jager, B. (2013). Psychology as an Art and as a Science : A Reflection on the Myth of Prometheus. *The Humanistic Psychologist*, 41(3), p. 273-274.

le désir de maîtrise desdites limites vient s'inscrire dans le cadre de la psychothérapie contemporaine. Pour ce faire, nous nous plongerons parallèlement et tout au long de cet essai à travers la plume du protagoniste de *Nous autres* afin de nous pencher peu à peu sur les effets de tels fondements politiques, techniques et sociaux sur les relations entre les individus composant son univers, d'une part et, d'autre part, sur le contact de soi à soi et plus particulièrement avec tout ce qui est caché à l'entendement immédiat de la conscience et qui refuserait de se révéler instantanément à sa vue. Cet univers, mis en relation avec les fondements de notre époque, servira en quelque sorte de toile de fond pour considérer ce qui advient (ou n'advient, justement, pas) au cœur des lieux dont on a retiré la pluralité des sens et significations possibles accordés à l'existences pour être troquée contre une série d'automatismes et conventions sociales plus ou moins mécaniques. Nous y verrons alors comment le dialogue, lorsqu'il est conditionné par la révolution et le désir de contrôle sur ce qui nous échappe, ne peut plus survenir.

Ces premières considérations dresseront donc ensuite la table pour une deuxième partie qui s'attardera, quant à elle, sur ce qui se passe quand, à l'instar des protagonistes de nombreuses dystopies, immergés confortablement dans ces univers « parfait », du moins jusqu'à la survenue impromptue de ce « quelque chose d'autre » de nouveau, et intime, échappera finalement à la conscience, la raison et à l'entendement consensuel. C'est donc à travers un certain effondrement que nous retrouverons aussi le protagoniste de *Nous autres*, que nous suivrons du germe d'un amour naissant et déstabilisant jusqu'à l'engouement de la passion... et la « délicieuse souffrance » qui émergera. Nous reconnaitrons ici ce que cette douleur de vivre appelle d'universel et ce qu'elle vient confronter les psychologues que nous proposons de devenir en tant qu'êtres humains d'abord et ensuite comme guides, accompagnateurs, passeurs du Styx. Cette souffrance se présente évidemment sous plusieurs visages mais un thème commun retiendra particulièrement notre attention soit, la douleur ressentie devant l'impuissance, la perte, l'impossibilité de

contrôle, thèmes parallèlement abordés par D-503 lorsqu'il se laissera parfois - et à son corps défendant - toucher par I-330, cet Autre mystérieux mais néanmoins béni par l'œil bienveillant d'Éros. De ce tumulte, jusqu'alors inconnu, jaillira, pour la première fois, l'horizon d'un autre monde qui ne serait pas qu'uniquement réglé sur l'exactitude et la pureté associée à la raison, souveraine de l'État. À partir de l'étude de ce récit, jailliront donc de nombreux questionnements touchant de près plusieurs thèmes de la psychologie moderne, que nous avons ici rassemblés non exhaustivement sous les concepts de psychologie scientifique et de psychologie des humanités qui constitueront le cœur de ce deuxième chapitre.

La proposition ainsi faite par les auteurs sera donc ici d'accompagner le lecteur à travers un récit dystopique et son exploration dans l'espoir d'entendre et écouter ce que le texte de *Nous autres* peut nous apprendre sur la pathologie et la psychothérapie que nous pratiquons dans la modernité. Les auteurs, provenant d'abord de la discipline de la psychologie et, plus précisément, du champ de la psychologie humaniste-existentielle dans un horizon de réflexion phénoménologique et herméneutique, d'aucuns pourraient penser que l'essai théorique ici proposé ne s'adressera qu'à cette poignée de collègues et penseurs formés à dessein. Rien n'est moins vrai. Le fait que ceux-ci partagent d'emblée cet horizon de pensée qu'est la nôtre, n'enlèvent rien au souhait et à l'espoir d'une portée plus grande auprès de thérapeutes de d'autres allégeances et disciplines connexes qui ressentiraient également l'importance de la réflexion constante à propos de cette rencontre qu'ils se proposent chaque jour de créer lorsqu'ils se retrouvent devant leurs clients, leurs patients souvent désarçonnés par les embûches de l'existence. En lisant ceci, peut-être s'interrogeront-ils sur la façon qu'ils auront d'être présents et de se tenir auprès d'eux dans les moments d'intense souffrance mais aussi de calme et de joie. Mais encore, cet essai pourra peut-être également, et plus globalement, convier à cette conversation un public plus général en ce qu'il côtoie, lui aussi, les limites (le temps, l'espace, la différence, le mystère, la souffrance et, ultimement, la mort) inhérentes à l'existence

humaine. Dans l'esprit invoqué dans cet essai, le lecteur ne devra pas toutefois s'attendre à y découvrir des « trucs » pour « mieux rencontrer » ou des techniques afin « d'intervenir de manière plus efficace » ou bien encore des mécanismes pour « atteindre son plein potentiel » mais seront plutôt invités à reconnaître l'élan créateur que comportent ces rencontres avec l'altérité et ce, justement grâce à ce qu'elles comportent d'inattendu, d'étonnant, voire de miraculeux. De la même manière, cet essai cherchera précisément à prendre en compte la position de l'auteure principale, elle-même située dans l'horizon et le champ de la psychologie humaniste-existentielle, et celle du lecteur, tous deux envisagés en tant qu'interprètes herméneutes. Cette posture rappelle d'ailleurs elle-même cet aspect de la relation patient-thérapeute qui, lorsqu'ils sont envisagés comme couple métaphorique, rend possible le fait d'être partenaires d'une conversation où chacun tente d'aller vers l'autre à partir de l'ouverture à une altérité et une unicité qui leur sont propre. Et c'est en ce qu'ils appellent quelque chose d'un cadre incluant la limite que cette orientation vers « l'autre » d'un texte ou « l'autre » d'une thérapie ne peuvent conséquemment pas être l'affaire d'aucune application de technique d'interprétation ou d'intervention.

Le « nous » employé dans cet essai présuppose d'ailleurs que, déjà, il ne nous appartient plus. Ce « nous » rappelle aussi qu'il n'a pas été écrit en solitaire, confortablement à l'abri des distractions et des pensées étrangères à la nôtre. « Nous » écrivons un essai dans un esprit de gratitude et de reconnaissance envers ce qui relève d'une longue chaîne de transmission du passé au présent et en ce que la sagesse de nos aïeux, de nos mentors et de nos maîtres à penser, ainsi reçue comme un don, nous permet de nourrir et alimenter constamment cette rédaction. Dans ce même esprit, nous tenons à offrir ce que cet essai renferme d'impensé comme une invitation à la conversation avec ceux qui suivront et, en vertu de ce précieux désir de poursuivre cette même transmission de cette tradition de pensées qui incarne et promeut l'héritage, nous convions, avec plaisir, le lecteur à participer activement à cette lecture en se laissant interpeller, à sa façon personnelle, à ouvrir ce monde des

possibles vers lequel nous renvoie l'avenir. Ainsi, à l'instar de Hentsch, nous dirons : « L'écriture n'est pardonnable que de laisser entre les lignes des espaces vierges où germeront à loisir les semences invisibles que l'écrivain jette dans la foulée de son discours ». ⁸ Tel est également notre souhait. Et à cet égard, nous ajouterons que « penser [devient ici une invitation à] laisser la place à ce qui vient ». ⁹

Nous terminerons en précisant en dernier lieu que, qui que nous soyons cependant, la visée ultime de ce texte est avant tout de raviver cet amour du questionnement à propos de cette existence dans laquelle nous sommes tous, un jour, jeté. Nous aimerions ainsi penser et transmettre ces questionnements sur les limites et le bonheur, qui nous semblent d'autant plus primordiaux qu'ils se situent dans une époque particulièrement axée sur le désir de maîtrise et de certitude, afin qu'ils soient repris et réexaminés dans un espace pouvant accueillir une multitude d'angles et de regards. Cet essai sera donc sous-tendu par des interrogations qui semblent, à nos yeux, essentielles et dont l'une, en particulier, nous semble incontournable (voire même inévitable dans la perspective d'une réflexion sociologique et psychologique sur le bien-être humain) au coeur de cette époque où l'homme a acquis tant de pouvoir (technique, politique, économique, social, etc) sur son environnement, qu'advient-il de son rapport avec ce qui lui résiste encore? Qui plus est, dans la perspective d'une réflexion sociologique et psychologique sur le « bien-être » humain, comment cela influence-t-il sa façon d'habiter (ou de ne pas habiter, en l'occurrence) le monde ?

⁸ Hentsch, T. (2006). *La mer, la limite*. Montréal : Hélioïtrope, p. 24.

⁹ Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé*, Paris : Grasset et Fasquelle et Mollat, p. 155.

2. Concernant la question de la méthode

La nature de la démarche herméneutique selon Gadamer et Quintin, nous apparaît ainsi ici tout à fait appropriée en ce qu'elle permet de révéler en correspondance avec l'esprit d'interrogation dialectique qui nous préoccupe. En effet, si l'énigme de la souffrance, du bonheur et de l'art de vivre est intimement imbriquée dans le cœur même du questionnement thérapeutique, la lecture herméneutique nous semble d'autant plus indiquée dans cette voie en entrouvrant la possibilité aux psychologues que nous entendons devenir, non seulement de se poser nous-mêmes comme question en nous offrant l'espace pour se laisser guider par ce qui sera rencontré tout au long de cette démarche pour ensuite pouvoir nous positionner philosophiquement et éthiquement, non seulement nous-mêmes comme cliniciens, mais aussi de nous remettre en question en tant que professionnels de la santé et ainsi garder ouvert la discussion sur la démarche thérapeutique au sein de notre communauté, toujours en mouvement et en constante proximité avec un sujet souffrant. Au même titre qu'un thérapeute rencontrant un patient qui ne se trouve « pas *devant* une situation mais *dans* une situation »¹⁰, l'herméneutique invite ici ledit thérapeute à participer plus avant au processus dialectique entre lui et ceux qui le consultent en réfléchissant ainsi sur le caractère ontologique et universel de l'expérience du souffrant dans son historicité pour finalement être à même de se positionner sur la nature délicate de son métier. C'est pourquoi l'herméneutique est une méthode d'interprétation qui relève d'une approximation qui n'est jamais définitive. « Aussi l'herméneutique n'est-elle pas seulement une discipline auxiliaire représentant pour toutes sortes de sciences un dispositif méthodologique significatif. Elle pénètre même au plus intime de la

¹⁰ Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoir et limites du dialogue*, Montréal : Liber, p. 49.

philosophie, laquelle ne se réduit pas à la pensée logique et à la recherche de la méthode mais suit toujours également une logique de dialogue »¹¹.

Les romans dystopiques de la trempe de *Nous autres*, nous l'estimons, ouvrent la possibilité de ce même regard réflexif ayant le pouvoir de nous apporter un nouvel éclairage sur notre société et ses idéaux. D'autant plus lorsque ces idéaux impliquent et appellent à ce « devoir au bonheur » qui, selon Bruckner, Taylor et tant d'autres, amène les individus qui composent cette société à être en désharmonie avec eux-mêmes et le monde - d'où l'intérêt psychologique de la question. Mais comment cela se produit-il et que cela implique-t-il tant dans nos vies que dans l'étude de la question?

Pour répondre à cette question, mentionnons notamment la corrélation de la pensée moderne avec une certaine attitude assimilable à une aspiration ancestrale, devenant toujours un peu plus tangible et effective, de pouvoir contrôler ou abolir les aléas de l'existence, à se prémunir des peines et des vicissitudes, semble prête à s'installer de plus en plus dans la modernité. En effet, il appert que, depuis les Lumières et après des siècles assombris par divers fléaux, plusieurs aient tenté de suivre l'aspiration cartésienne en voulant se réapproprier cette ambition d'être « comme maîtres et possesseurs de la nature ». Ainsi, nous pourrions désormais admettre comme pertinente l'idée que :

« Descartes non lu nous détermine que nous le voulions ou non », écrit Hans Jonas.

À quoi Descartes nous détermine-t-il? Hier encore, il était possible de répondre : à nous rendre méthodiquement, polytechniquement maîtres de toutes choses pour soulager le sort des hommes et rendre leur vie plus agréable.

¹¹ Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé*, Paris : Grasset & Fasquelle et Mollat, p. 174-175.

Mais voici [que la situation se complexifie et] que les réalités nées de la philosophie de l'homme moderne s'ingénient à contredire les ambitions de cette philosophie, à transformer ses promesses en menaces, à fonctionner pour elles-mêmes.¹²

Ce que Finkielkraut semble rapporter ici évoque une fois de plus une certaine perversion de l'idée d'abolition des limites existentielles et des innombrables efforts déployés par la modernité afin de mettre à bas les obstacles ou, du moins, d'y amoindrir la confrontation à une certaine vulnérabilité en tentant de tirer nous-mêmes les ficelles de notre destin. C'est ainsi tout le rapport de l'homme à son monde qui bascule, passant ainsi d'une attitude de révérence et de gratitude à un certain volontarisme où on tente, toujours un peu plus vigoureusement, d'obtenir une certaine mainmise sur notre sort en échafaudant un idéal modelé sur l'espoir qu'en rendant le monde conforme à nos attentes, il soit pour nous plus aisé et agréable d'y demeurer. Ce retournement, de même que ses impacts certains, appellent du même coup d'incontournables questionnements relatifs au sens de la vie - de notre vie moderne et, plus précisément, en regard du sens que l'homme contemporain accorde aux limites de son existence (et à la façon dont ces limites se montrent respectivement dans le monde de la fête (l'autre) et dans le monde du travail (l'obstacle)). Ces thèmes et concepts, tels des phares dans la nuit, viendront constamment baigner de leurs lumières nos réflexions et seront, par conséquent, parmi les éléments centraux et constitutifs de ce projet. Suivant ces guides, nous pouvons déjà pressentir qu'il se passe quelque chose de crucial pour l'humanité entre ces deux visions distinctes des limites, soit des limites envisagées comme quelque chose qui bloque la vue et sur lesquelles il faut agir et d'autres limites conçues comme quelque chose qui, tout en se dérobant partiellement à notre vue, permet d'éclairer le monde. Ce sont donc ces conceptions qui viendront chapeauter les thèmes traités ici, à savoir : les postulats à l'origine de ces différents positionnements envers les limites, les diverses

¹² Finkielkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p. 338.

manifestations de cette quête d'idéal, les conséquences sociales et psychologiques de cette tentative de repoussement des frontières ou d'assujettissement de la souffrance ainsi que son potentiel échec. Bref, nous nous demanderont s'il se pourrait bien que ce Bonheur tant prisé devienne un jour insoutenable¹³?

Et si tel était bel et bien le cas, comment réfléchir sur les répercussions inévitables de cette affirmation afin d'en tirer les meilleurs enseignements possibles sans les étouffer par des réponses trop convenues sur ce qui est « malsain » et sur ce qui ne l'est pas? Quintin nous offre ici une proposition d'avenue qui serait d'un ordre plus philosophique que sémantique en sous-tendant l'idée que la vie de l'homme peut difficilement s'extraire à une réflexion sur cet art qu'est « le vivre » : « Qu'en est-il de l'existence humaine en effet? La question est fondamentale. [Ainsi donc], si toutes les thérapies visent le bien-être de l'être humain, il importe quand même de savoir ce qu'elles entendent par ces mots. »¹⁴

Cette invitation à la réflexion lancée par Quintin n'est pas banale. Elle stipule de prime abord, l'importance, pour tous ceux qui se proposent de travailler avec des êtres souffrants, de s'intéresser à la nature de ce que l'on souhaite contribuer à retrouver (le bien-être, la santé, etc). Il nous est donc d'avis que la psychologie, en tant que science de l'homme – et, qui plus est, science ayant à faire avec des hommes victimes du mal de vivre – ne peut se faire l'économie de s'intéresser à la question du bien-vivre pour autant qu'elle souhaite l'incarner et le promouvoir. À cet égard, si nous avons sélectionné le mot "incarner", c'est précisément à dessein et c'est supporté par l'égide de la tradition humaniste et herméneutique que nous nous permettons

¹³ Référence à peine déguisée au roman dystopique et méconnu du même nom : Levin, I. (1970). *Un bonheur insoutenable*, Paris : Robert Laffont, 372 p.

¹⁴ Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoir et limites du dialogue*, Montréal : Liber, p. 22.

d'affirmer qu'il ne suffit pas de penser un tel art, mais aussi de le vivre. Dans un deuxième temps et dans le sens de Quintin, il nous est d'avis que, dans le cadre d'un essai exploratoire sur le sens aujourd'hui accordé à ce qui nous limite dans l'existence, il est impératif de laisser suffisamment de latitude et d'espace à notre sujet afin de lui permettre d'éclore, de se mouvoir, de grandir, de nous interpeler, certes, mais aussi, nous l'espérons, de nous émouvoir. Dans cette optique, nous craignons que les méthodes scientifiques les plus courantes (entendre ici les principaux devis quantitatifs ou qualitatifs « classiques ») ne se prêtent guère à toute la latitude que nous souhaiterions donner à notre quête. Un mode de compréhension plus large, qui chercherait à prendre en compte la vastitude des ramifications de la question à traiter, ne veut pas dire pour autant que nous nous éparpillerons dans toutes les directions ou que nous ferons n'importe quoi dans la liberté la plus totale. La méthode ici préconisée, soit l'herméneutique phénoménologique de Gadamer, sera avant tout envisagée comme un encrage, un soubassement théorique et réflexif guidant nos questionnements, tel un faisceau lumineux au cœur de la nuit.

Dans le but de mieux comprendre comment cette démarche herméneutique encadrera nos réflexions, il nous semblera pertinent de retourner ici à l'origine étymologique du mot « méthode » lui-même afin de nous enquérir de ce en quoi elle consiste plus exactement. Selon le Grand dictionnaire étymologique Larousse, « méthode » viendrait de la combinaison du grec *methodos*, signifiant « poursuite » et *hodos* : « chemin ». ¹⁵ « Utiliser une méthode » c'est donc, littéralement, « poursuivre un chemin », une piste sur laquelle nous avons, nous aussi, décidé de nous orienter. Et, de plus, comme l'évoque Jager dans son texte *Penser, voyager, habiter* :

Il semble qu'il existe une interrelation profonde et durable entre les thèmes de l'effort intellectuel, théorique et spirituel, et ceux du voyage et

¹⁵ Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 614.

de l'exploration. Le langage même de l'effort intellectuel nous réfère constamment à la route. Nous parlons par exemple de « progresser » dans notre science, « avancer » dans nos recherches, « en arriver » à une meilleure compréhension, « être sur la voie » de nouvelles découvertes et « parvenir » à de nouvelles conclusions.¹⁶

Mais encore, quel chemin doit-on prendre et dans quels buts? Afin d'alimenter notre réflexion à ce sujet, regardons comment Kundera, dans son roman *L'immortalité*, a contribué à inspirer la première impulsion réflexive nécessaire à notre quête à l'aide d'une brillante métaphore sur ces différentes voies que l'on emprunte. Dans cet extrait, il y comparera notamment la route (décrite comme appartenant au domaine du pragmatisme et de la maximisation de l'utilisation de l'environnement) au chemin qui fait contraste avec l'efficacité « routière » de par une nature qui serait plutôt de l'ordre du parcours contemplatif, de l'apprentissage et du « laisser-advenir » par la déambulation :

La route se distingue du chemin non seulement parce qu'on la parcourt en voiture, mais en ce sens qu'elle est une simple ligne reliant un point à un autre. La route n'a par elle-même aucun sens; seuls en ont les deux points qu'elle relie. Le chemin est un hommage à l'espace. Chaque tronçon du chemin est en lui-même doté d'un sens et nous invite à la halte. La route est une triomphale dévalorisation de l'espace, qui aujourd'hui n'est plus rien d'autre qu'une entrave aux mouvements de l'homme, une perte de temps. Avant même de disparaître du paysage, les chemins ont disparu de l'âme humaine : l'homme n'a plus le désir de cheminer et d'en tirer une jouissance. Sa vie non plus, il ne la voit pas comme un chemin, mais comme une route du grade de capitaine au grade de général, du statut d'épouse au statut de veuve. Le temps de vivre s'est réduit à un simple obstacle qu'il faut surmonter à une vitesse toujours croissante.¹⁷

¹⁶ Jager, B. (1975). *Theorizing, journeying, dwelling. Duquesne studies in phenomenological psychology*, vol. II, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 235 (Traduit par Blouin, P.).

¹⁷ Kundera, M. (1990). *L'immortalité*. Paris : Gallimard, p. 330.

Cette apologie du chemin semble destinée à évoquer, dans l'intimité de notre for intérieur, le souvenir de la beauté oubliée d'un usage pourtant millénaire de cette voie qui, le suggère-t-on ici, est menacé progressivement de se perdre au profit de l'efficacité sans détours de l'ambition, plus récente, de la route. Est-ce en effet un acte délibéré ou un pur hasard si, par cette métaphore, Kundera fait rejaillir en nous les images, vives, des péripatéticiens de jadis pour qui la promenade était le lieu premier de la pensée philosophique? De même,

Le poète grec Pindar traite d'un *theorion*, endroit où les théoriciens compétitionnent dans des jeux. Koller, dans son essai exemplaire sur ce sujet, démontre que ces premiers théoriciens ne sont pas que de simples spectateurs, mais plutôt des participants actifs dans une célébration religieuse. À cette époque, le théoricien apparaît donc comme un délégué officiel, choisi par ses concitoyens pour les représenter à une fête religieuse hors de la cité. Il conserve sa fonction religieuse et sa nature de voyageur. Il est à la fois participant et observateur; plus précisément, sa participation est au service de son observation et son observation à la mesure de sa participation. [...]

Dans l'évolution subséquente de la notion de *theoria*, c'est précisément cette idée du voyage qui s'accroît, alors que le contenu religieux du mot s'érode graduellement. Hérodote, lorsqu'il décrit les voyages (*theorias*) de Solon, parle de son « souhait de voir le monde ». La *theoria* se manifeste ici comme une mission inspirée par une curiosité intellectuelle et le désir de mieux comprendre le monde.¹⁸

Alors que Kundera fait l'éloge de l'attitude curieuse et contemplative lié au chemin et que Jager met en évidence ce lien ancestral, entre pensée et chemin, théorie et voyage, l'extrait de *L'immortalité* nous évoque, parallèlement, à travers l'idée de la route, la perspective plus constructiviste de l'esprit scientifique moderne et la relation parfois conquérante qu'il entretient avec ce qu'il considère comme inconnu ou

¹⁸ Jager, B. (1975). *Theorizing, journeying, dwelling. Duquesne studies in phenomenological psychology, vol. II*, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 236 (Traduit par Blouin, P.).

mystérieux. En effet, la route, comme la méthode scientifique, ne relèvent généralement que d'objets sur lesquels elle peut opérer de façon calculée et impersonnelle, qu'elle s'affaira ensuite de relier entre eux par l'inlassable ligne droite du progrès techno-scientifique. Grâce à elle, un savoir immense a été acquis, permettant aux hommes de nombreux exploits qu'on aurait crus impossibles il n'y a pas si longtemps : des fusées ont été lancées, des épidémies mortelles ont été éradiquées, des biens (tant essentiels qu'accessoires) sont produits à une vitesse fulgurante, des ressources sont extraites avec dix fois moins de peine à la Terre, etc. Nul doute, donc, que la méthode scientifique est source d'abondants bienfaits qui profiteront encore aux hommes durant de nombreuses années. Or, à la lumière de cette métaphore de la route et du chemin, il nous apparaît que le cadre de la présente démarche, qui relève davantage du domaine de l'existentiel que du pragmatique, se doit de préserver le domaine du bien-être de l'être humain se trouve automatiquement réduit lorsqu'on cherche à en faire le fait d'une technique ou d'une poignée d'experts. C'est donc un tout autre esprit qui anime la démarche relevant du chemin qui, quant à elle, apparaît ici comme plurielle et engagée dans une conversation avec ce qui l'entoure. Le chemin, lorsqu'on y déambule et s'y attarde, saura nous surprendre à chaque détour, si bien qu'il enrichi sans cesse notre passage de nouvelles découvertes, de ramifications inattendues. De même, notre démarche herméneutique cherchera à nourrir et approfondir notre rapport avec ce qui nous entoure par la création d'un lieu hospitalier qui saura héberger cette relation qui nous lie avec ce qui préoccupe notre pensée. Comme le chemin, cette démarche appelle à la fréquentation d'un endroit : les visites répétées et rythmées étant autant de manières de se connecter et d'honorer les diverses facettes d'un sentier, d'une œuvre, d'un récit. Contrairement, donc, à l'esprit plus progressiste d'un projet relevant d'une vision technoscientifique qui s'oriente toujours volontairement vers l'avant - vers l'accumulation des certitudes - la démarche herméneutique en est une qui commande davantage l'obéissance et l'arrêt à et devant une question vers laquelle on ne cessera de faire retour. Alors que la vision technoscientifique cherche à consolider l'ensemble

des connaissances en remplissant les cavités qui n'auraient pas encore été comblées par des vérités probantes et prouvées, la dé-marche herméneutique cherche, quant à elle, plutôt à ouvrir davantage d'espace pour la question et la réflexion :

La marche est quête de quelqu'un, de quelque chose, pour un lieu. Le sol sur lequel nous marchons se maintient par ce que nous regardons; notre marche est soutenue par l'horizon de possibilités que nous offre le monde. L'invitation que nous offre ce monde debout en face de nous est la véritable terra firma. Négliger de répondre à cette ultime invitation, c'est précipiter sa chute.¹⁹

La dimension discursive qui sera ici recherchée procède et permet un échange entre deux réalités, comme le fit jadis l'antique Hermès messenger et intermédiaire entre les dieux et les hommes. Dans ce même ordre d'idée, nous souhaiterons ici convoquer l'esprit inspiré de ces transactions entre mortels et immortels, soit celui de l'herméneutique afin de servir notre quête. C'est donc pourquoi, en ce qu'elle constitue une théorie de la lecture, de l'explication et de l'interprétation des textes, la discipline de l'herméneutique nous semble particulièrement indiquée dans l'examen que nous nous proposons de faire de la dystopie mise en scène dans *Nous autres* et interroger sur ce qu'elle pourrait bien avoir à nous nous dire sur la question du sens de la vie et sur celle des limites existentielles dans l'horizon de la psychologie moderne. Dans ce même esprit, Quintin proposera

[...] de rendre manifestes des expériences de vérité qui ne se laissent pas réduire à une connaissance objective et méthodique. C'est un travail de philosophie dans la mesure où il s'agit de reconnaître la réalité qui nous détermine. Qu'est-ce à dire? De Platon à Gadamer en passant par Spinoza et Hegel, c'est le même souci qui guide le cheminement philosophique, la connaissance de soi correspondant à l'inscription gravée sur le temple de Delphes : « Connais-toi, toi-même ». Chez Gadamer, la « compréhension

¹⁹ Jager, B. (1968). *The three dreams of Descartes : A phenomenological exploration. Review of Existential Psychology and Psychiatry*, VIII. (traduction libre).

s'accomplit en quelque chose d'autre », de manière inséparable d'une participation à une vérité de l'art, de l'histoire, du langage et, en l'occurrence, de la santé, qui forme et éduque l'être humain en le transformant en un être encore plus unifié et harmonieux.²⁰

Faisant écho, tant aux propos de Quintin cités ci-haut qu'à l'origine mythologique Jager qui avance, dans la citation suivante, l'idée qu'au bout du chemin de la méthode et de la théorie, c'est finalement soi-même que l'on re-trouve et vers qui on se retourne d'une manière nouvelle et jusqu'alors inconnue.

Pour voir l'autre, il faut se rendre visible. [...] La capacité de voir dépend du courage de se tenir dans la lumière sous le regard de l'autre, sans moyen de défense autre que ce dévoilement, ce pas de l'ombre vers la lumière. Le monde émerge en réponse à notre propre émergence. Les rochers, les plantes, les arbres, les gens et les dieux deviennent visibles dans l'aura de notre propre visibilité. Le point central des premiers voyages théoriques évoque clairement que la demande la plus fondamentale est une offrande, que le désir de voir plus profond se manifeste par une disponibilité et que la plus claire des invitations à être est une ouverture. C'est, entre autres, pour ces raisons qu'il faille être au milieu de notre recherche. Il est impossible, quoi qu'en pensent les théoriciens, de faire totalement abstraction de notre participation et de notre subjectivité. Qui, après tout, décide de mener cette recherche, de choisir ces sujets, d'utiliser tel types d'analyse ou outils statistiques? Et, en fin de compte, à qui bénéficie vraiment cette recherche, si ce n'est aux hommes qui la font? Peut-on vraiment être objectifs dans de tels contextes?²¹

De la même façon, cet essai ne vise donc pas tant à résoudre le problème dont il serait question mais serait plutôt de l'ordre d'une infinie discussion qui ne viserait surtout

²⁰ Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoir et limites du dialogue*, Montréal : Liber, p. 15.

²¹ Jager, B. (1975). Theorizing, journeying, dwelling. *Duquesne studies in phenomenological psychology, vol. II*, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 257 (Traduit par Blouin, P.).

pas à atteindre le « fond des choses » mais qui aurait plutôt comme ambition avouée de garder ouvert l'espace désigné à la pensée et à la réplique, en espérant ardemment en entendre les échos et réverbérations qui pourraient naître à partir de ce qui nous interroge. Il s'agira donc d'une quête qui tiendra davantage d'un approfondissement autour d'une question toujours en mouvance - et non quelque campagne visant à débusquer une vérité impersonnelle qui serait à jamais comprise, saisie. L'impensé sera ici sciemment considéré comme quelque chose de potentiellement fructueux qui favorise et relance la réflexion qui est la nôtre et, en conséquence, la connaissance ainsi exposée n'aura pas pour but d'entrer dans quelconque système fermé de savoirs clos et définitifs. Ainsi, « le retour est la grande tâche herméneutique sans laquelle l'effort théorique demeure incomplet »²².

Ce respect de l'impensé contribuera ainsi à maintenir vivant et actif un certain amour de la question, amour qui nous semble d'autant plus indispensable que, s'il est une question qui résiste tout particulièrement à toute tentative d'obtention de réponse finale, c'est bien celle de la quête qui nous habite, soit celle de l'art du vivre et, plus spécifiquement, du vivre bien. Et c'est aussi parce que le procédé herméneutique vient se poser en réaction à la recherche d'un idéal de vérité cantonné dans l'objectivation du savoir qu'il convient tout à fait à l'explicitation de ce qui fait ici question pour nous, c'est-à-dire l'examen des conséquences qui viennent le plus souvent avec la tentative de construire un univers faisant fût des limites d'ordinaire inhérentes à la condition humaine. Car les dystopies, en plus d'amener des réflexions vastes et riches autant sur les plans sociaux, politiques, culturels et psychologiques, réfèrent aussi à la tentative, ici épistémologique, de choisir la voie unique de la certitude. Et c'est précisément parce que l'herméneutique « promet de se vouer à ce

²² Jager, B. (1975). *Theorizing, journeying, dwelling. Duquesne studies in phenomenological psychology, vol. II*, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 257 (Traduit par Blouin, P.).

qui n'est pas donné »²³ qu'elle coïncide si bien avec le sujet de cet essai. Ainsi, l'absence de réponses arrêtées sera en quelque sorte célébrée comme ce qui permet de relancer la question, à son tour à chaque fois un peu plus enrichie et bonifiée. En effet, les dystopies, ont ceci de commun avec la plupart des méthodes préconisées par la science, qu'elles se caractérisent elles aussi justement par cet idéal d'une voie unique, de réponses définitives aux questionnements et vicissitudes de l'homme. Or, comme l'ont si bien démontré la philosophie existentielle et la psychanalyse, « l'essentiel (l'être, le temps, la mort, ce que nous sommes) se trouve le plus souvent recouvert »²⁴ et ont visiblement besoin d'une autre voie d'accès afin de se déployer. Cet essai se donne donc le pari d'adresser le désir de maîtrise de notre civilisation, et tout particulièrement lorsqu'il se présente comme défense, pathologique ou non, dans le but avoué de prévenir l'inéluctable – la douleur inhérente à l'existence. Comment s'est donc développé cet idéal pour qu'il se cristallise dans cette vision dominante où l'efficacité de la technique et où la minutie d'une science ambitieuse suffiraient à nous prémunir du malheur? Et si oui, est-ce vraiment possible de jouir d'un monde « d'euphorie perpétuelle »²⁵ sans annihiler tout un pan de l'existence humaine? Voilà le genre de questions qui nous occupent dans cette quête.

²³ Grondin, J. (2003), *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 86

²⁴ *Id.*

²⁵ Voir à ce sujet Bruckner, P. (2000). *L'euphorie perpétuelle : Essai sur le devoir de bonheur*. Paris : Grasset et Fasquelle.

CHAPITRE 1

MISE EN SCÈNE : *NOUS AUTRES*

1.1 Un mot sur l'auteur

Mais quel est donc cet ouvrage méconnu que nous avons choisi dans le but de nourrir et articuler notre pensée? Et qui est ce mystérieux Evgeni Zamiatyn qui en est l'auteur et qu'espérons-nous apprendre de cet homme du siècle dernier? Ces questions seront répondues sous peu mais dans un premier temps, prenons la peine de recenser dans les grandes lignes la vie et la mort de ce curieux personnage.

Ievgueni Ivanovitch Zamiatine (aussi connu ou traduit sous les noms de Yevgeny Zamyatin, Eugène Zamiatine ou Evgueni Zamjatine) naît le 20 janvier 1884²⁶ d'une mère musicienne et d'un père prêtre orthodoxe et maître d'école, à Lebedian, une ville d'importance au sud de Moscou, en Russie. De ces premières années, faisant exception à sa nature réputée comme très secrète, Zamiatine fera plus tard cette description de l'enfant qu'il était, déjà enclin à l'introversion et à la solitude :

As to the outside, you will see a lonely child without playmates, lying on a Turkish divan, hind-side up, reading a book, or under the grand piano while his mother plays Chopin, just outside the window with the

²⁶ Daté selon le calendrier julien alors en usage dans l'Empire russe : ce qui correspondrait au 1^{er} février 1884 du calendrier grégorien.

geranium, in the middle of the street, there is a small pig tied to a stake and hens fluttering in the dust.²⁷

Il fait ensuite ses études au lycée de Voronej puis, de 1902 à 1908, il sera élève de l'Institut polytechnique de Saint-Petersbourg où il reçoit une solide formation scientifique et philosophique. Il sera ensuite affecté à la section de construction navale russe où il sera responsable de l'enseignement de cette matière ainsi que de l'édification de différents bateaux. Pendant ces mêmes années, Zamiatine s'intéressera parallèlement au parti bolchevique, dont il rejoindra rapidement les rangs et participera à la Révolution russe de 1905. Peu de temps après, il sera arrêté, emprisonné²⁸ et exilé en Sibérie. Il tentera cependant de regagner clandestinement St-Petersbourg, sans succès. Il se réfugiera alors dans le Grand duché de Finlande pour terminer ses études. C'est éventuellement de retour en Russie, qu'il commencera à rédiger des nouvelles comme passe-temps mais sera à nouveau forcé à l'exil, les autorités tsaristes remettant en cause ses écrits et ses actions politiques. Ce nouveau séjour à l'étranger lui inspirera, en 1911, *Province (Uezdnoe)*, satire de la campagne russe dans la lignée de Gogol et de Leskov, ce qui contribuera à le rendre de plus en plus connu de ses concitoyens socialistes. Il rentrera au pays en 1913 après avoir reçu l'amnistie mais aura tôt fait de récidiver : en 1914, il sera poursuivi pour diffamation par l'Armée Impériale Russe pour son récit *Au bout du monde (Na Kuličkah)* qui raconte sans fard la vie d'une petite garnison de l'Extrême-Orient. Forcé de nouveau à l'exil par la censure tsariste, il continuera d'écrire d'autres récits, notamment *Alatyr* (1915) et *Par écrit (Pis'menno)*, 1916) ainsi qu'une foulée d'articles pour les journaux marxistes. De 1916 à 1917, Zamiatine dirigera la construction des brise-glaces russes en Grande-Bretagne et, toujours aussi réactionnaire, « il tournera en ridicule le

²⁷ Slonim, M. cité dans Zamiatin, E. (1952), *We*. New York : E.P. Dutton, p. xvi.

²⁸ Son premier récit, *Seul*, en 1908 référerait d'ailleurs directement à cette expérience de la prison.

puritanisme anglais dans *Les Insulaires* (*Ostrovitjane*, 1918), [ce] qui marque un tournant dans son style de narration, et semble s'inspirer du montage cinématographique »²⁹. Plus tard, il se rappellera :

In England, I built ships, looked at ruined castles, listened to the thud of bombs dropped by German zeppelins, and wrote *The Islanders*. I regret that I did not see the February Revolution, and know only the October Revolution (I returned to Petersburg, past German submarines, in a ship with lights out, wearing a life belt the whole time, just in time for October). This is the same as never having been in love and waking up one morning already married for ten years or so.³⁰

Après avoir repris ses charges de cours à l'Institut polytechnique, Zamiatine se joindra volontiers à tout ce foisonnement artistique entourant la révolution. Se réclamant du néo-réalisme, il se liera d'amitié avec Blok, Biély, collabore avec Gorki et, alors professeur à la « Maison des Arts » de Petrograd aux côtés de Iouri Tynianov et Korneï Chukovsky, il inspire et forme les jeunes prosateurs, les futurs *Frères de Sérapion*.

Les années passant, Zamiatine semblera de plus en plus déçu de la tournure des événements de la scène post-révolutionnaire, qu'il avait pourtant contribué à édifier peu de temps auparavant. Zamiatine ayant vraisemblablement le courage de ses opinions, il sera tout aussi transparent en la matière qu'il l'avait été à l'époque de ses réserves envers le régime tsariste :

²⁹ Heller, L. Soviétique science-fiction, *Encyclopædia Universalis*, Récupéré de <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedia/science-fiction-sovietique/>

³⁰ Zamyatyn, Y. (1970). *A Soviet Heretic: Essays by Yevgeny Zamyatin*. Chicago : University of Chicago Press, p. 3.

Mais Zamiatine, malgré sa sympathie initiale pour la révolution russe, trouve les bolcheviks aussi dogmatiques que les pasteurs anglicans. La période se caractérise pour lui par une production abondante : contes et allégories, nouvelles, articles et conférences, une pièce de théâtre. Il conduit également une activité d'éditeurs, est élu en 1920 à la tête de l'Union panrusse des écrivains. À partir de 1922, circule sous le manteau *Nous autres* (*Мы*), contre-utopie où chacun vit sous le regard de tous, où chaque moment de l'existence est contrôlé par l'État « bienfaiteur ». ³¹

Cela vaudra cependant à Zamiatine de plus en plus de critiques acerbes et d'interdits de publication. Or, au même moment, alors qu'il n'est pratiquement plus capable de produire ses œuvres dans son propre pays, les premiers exemplaires de *Nous autres* trouvent refuge à New York sous la traduction des presses anglophones sous le titre de *We*. Et, bien que cet ouvrage lui vaille une certaine notoriété aux États-Unis, il ne sera jamais lu par ses compatriotes du vivant de Zamiatine. Ce n'est en effet en 1953, soit 16 ans après le décès de Zamiatine, que *Nous autres* sera finalement publié en russe par un groupe d'émigrés new-yorkais. ³²

Les années suivantes, il adapte pour le théâtre *Les Insulaires*, sous le titre *La Société des honorables sonneurs* (*Obščestvo početny zvonarev*, 1924) et donne *La Puce* (*Bloha*, 1925), d'après un conte de Leskov. En 1928, la tragédie *Attila* est jugée un peu trop actuelle et est interdite. En 1929, la grogne des autorités le talonne de plus en plus et il se déchaîne une très violente campagne d'injures contre Zamiatine et Boris Pilniak : Zamiatine ne peut plus se faire ni oublier, ni publier. Devant cet état de faits pour lui insupportable, Zamiatine, se décide à écrire une lettre, fort peu conventionnelle, à Staline, dans le but de négocier, pour sa femme et lui, un sauf-conduit hors de cette U.R.S.S devenue hostile :

³¹ Kastler, C. Zamiatine Evgueni. *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/evgueni-zamiatine/>

³² Woodcock, G. (1956). Utopias in Negative. *The Sewanee Review*, 64(1), p. 81-97. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/27538509>

En 1931, en effet, victime depuis des années des tracasseries administratives, des interdictions de la censure, des campagnes de presse orchestrées par la bureaucratie dominant les organisations d'écrivains (se retrouvant, en quelque sorte, dans la même situation que connaît Soljénistyne [dans les années 1970]), Zamiatine, sur le conseil et l'appui de Gorki, se décidait à écrire à Staline, pour lui demander l'autorisation d'émigrer provisoirement.

C'est un texte très simple, très ferme, dépourvu de toute équivoque, de toute imploration larmoyante, que Zamiatine envoya en juin 1931 au Secrétaire général du P.C.U.S., devenu omnipotent après l'écrasement de toutes les oppositions. « L'auteur de cette lettre, un homme condamné à la peine capitale, s'adresse à vous avec la requête de commuer cette peine. Vous connaissez probablement mon nom. Pour moi, en tant qu'écrivain, être privé de la possibilité d'écrire équivaut à une condamnation à mort. Les choses ont atteint un point où il m'est devenu impossible d'exercer ma profession, car l'activité de création est impensable si l'on est obligé de travailler dans une atmosphère de persécution systématique qui s'aggrave chaque année.

Telles sont les premières lignes de la lettre de Zamiatine à Staline, en juin 1931. En quelques mots, le problème est posé : non seulement celui des rapports entre le pouvoir politique et les écrivains, mais aussi celui de la fonction même de l'écriture créatrice. Et il est posé dans les termes établis par Marx. L'œuvre n'est jamais un moyen, mais un but en soi. Elle ne peut donc pas être jugée en fonction de son adéquation ou non-adéquation à la ligne dominante du développement politique et social.³³

Nul doute que Zamiatine ait joué d'audace en écrivant ces mots sentis et bien pesés, assumés. S'il est par ailleurs bien surprenant, après des propos si limpides mais aussi marqués d'un ton quelque peu accusateur, que Zamiatine ait pu atteindre en vie et en toute liberté les lignes françaises cette même année, il faut aussi souligner que ceci ne peut être qu'attribué à l'intelligence remarquable de cet homme qu'était Zamiatine, qui a su ici jouer d'adresse et d'une habileté farouche, en nommant ainsi clairement sa pensée, tout en invoquant aux mémoires les principes mêmes de ses détracteurs, ne leur laissant ainsi aucune marge de manœuvre pour la répression.

³³ Semprun, J., cité dans Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 9-10

1.2 Naissance et précurseurs : le contexte d'origine de *Nous autres*

À l'instar de certains des personnages dont il est le créateur, on commence ici à entrevoir toute l'extraordinaire complexité de cet homme-double, artiste et scientifique, que constitue Zamiatine. Non exempt de contradictions, ce fervent littéraire à la formation d'ingénieur a la réputation d'être aussi taciturne et que secret. La découverte de sa correspondance avec celle qui allait devenir sa femme³⁴ Liudmila -Nikolaevna (née Usova) éclaircira quelque peu ce mystère en levant le voile sur un tout autre côté, plus flamboyant ce coup-ci, de sa personnalité, qui apparaîtra alors comme d'autant plus paradoxale. Certaines des lettres écrites à sa compagne se caractérisent en effet par l'alternance brusque d'une grande richesse affective à une description machinale de ses activités trahissant, selon certains auteurs, le combat intérieur de l'homme tourmenté qu'il semble avoir été et qu'il couchera sur papier à de nombreuses reprises par le biais des personnages qu'il dépeint dans ses œuvres de fiction. Ce conflit psychique entre le côté lyrique et le côté rationnel de sa personne sera également reconnu de lui-même dans certaines de ses correspondances mettant à jour:

his fierce desire to embrace an ideal (for example, the ecstasy of love) balanced by an innate distrust of the emotions in favour of the rational intellect, is expressed at several intervals in his early letters to his partner. The most important instance occurs in a letter dated 9/22 April 1906 in which he writes:

"I am a man who is torn in two. One half of me wants to believe while the other doesn't allow it one half wants to feel, wants beauty while the other is mocking and reproachful. One half is soft and warm and the other is cold, sharp and hard as steel. And the cold side of me will win me over,

³⁴ Il l'épousera en 1908 et resteront mariés toute leur vie sans toutefois parvenir à concevoir d'enfant.

always has won me over from the very time I started to reason. And life has been so cold ... »³⁵

On discerne ici chez Zamiatine deux aspirations bien distinctes : la première, de demeurer une personne qui serait en lien avec l'émotivité, la nature, le divin, l'incertain - l'Autre – et la seconde, d'être un homme d'acier, inébranlable et toujours raisonnable et juste. De ce dilemme, il semble parfois vouloir n'en faire finalement qu'une bouchée en combinant ces deux aspects dans une même réalité, intégrée. On ne pourra pas, entre autres, passer sous silence les nombreux articles scientifiques écrit par Zamiatine tout au long de sa vie, où il emploie un langage très « scientifique » où il tentera notamment de comparer l'art aux mathématiques (d'une façon assez similaire à celle de D-503, personnage principal de son roman-phare *Nous autres*³⁶). Marc Slonim³⁷, devenu au fil des années un bon ami du Zamiatine exilé à l'étranger, le décrira d'ailleurs comme suit dans la préface d'une version anglaise du même roman :

He was lean, of medium height, clean shaven, with reddish-blond hair parted on the side. The in his early fifties, he looked much younger, and the malicious twinkle of his gray eyes gave a boyish expression to his handsome face. Always wearing tweeds and with an "unextinguished" pipe in his wide, generous mouth, he resembled an Englishman. His whole appearance was neat and controlled. His manners were reserved, and to those who knew him but little he seemed all "buttoned up", a man who kept an "unmelting icicle" inside-some hard core of strong will, perfect self-mastery, and sharp intelligence. [...] To all his friends the national traits of intensity and deep feelings, of profound inner life and idealistic aspirations, were apparent in Zamiatin. Like many people with a scientific background, he loved dreams and irrational flights and glorified

³⁵ Cavendish, P.J. (2000) Evgenii Zamiatin in the 1990s: A Reassessment. *The Slavonic and East European Review*, 78(4), p. 735-743. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/4213117>

³⁶ Voir Heller (p. 141) pour plus de détails.

³⁷ Auteur, avec George Reavey, de l'*Anthologie de la littérature soviétique 1918-1934*

man's desire to overcome all his limitations. The enemy of conventional rules, dogmatic strictures, and the letter of the law, he fought for the freedom of man in art and life. [...] The more I knew him the more I respected his integrity, the strength of his convictions, his moral courage, and his sense of human dignity, which made him reject compromise or political surrender.³⁸

Tout porte ici à croire que, malgré ses profondes racines artistiques et religieuses³⁹, Zamiatine se laissait, plus souvent qu'autrement, gagner par le côté plus « contenu » et rationnel de sa personnalité et ce, même s'il tentait régulièrement d'y intégrer une portion plus sentimentale et affective. Mais, celui qui est l'auteur des notes de cours sur « la technique de la prose » - qui n'est pas sans évoquer une autre déclinaison de l'Usine musicale mentionnée dans le même ouvrage - réussira-t-il vraiment ce pari d'incorporation de ses opposés intérieurs? Il nous semble, à cet égard, que quelque chose résistera toujours aux visées intégratrices de Zamiatine et que, malgré tous ses efforts, ce dernier restera toujours tiraillé entre ces deux facettes de sa personne, dont le personnage D-503 constitue un bon exemple. Ce dernier pourrait-il en effet personnifier la réalisation, ne serait-ce que timide et intuitive, de Zamiatine à l'effet que certaines tentatives d'assimilations des différentes parts de nous-mêmes risquent bien souvent d'altérer et de détruire à jamais notre essence même? Nous ne le saurons sans doute jamais vraiment. Seule demeure une certaine impression à l'effet que Zamiatine tenait vraisemblablement à conserver, aux yeux de tous, une grande part d'ombre, comme en témoigne cette réponse qu'il fera à ceux qui chercheraient à percer les mystères de sa nature : « I see you want my autobiography by all means, but I assure you that you will have to limit yourself only to an outside inspection and get but a glimpse into the dark windows. I seldom ask anybody to enter ».⁴⁰

³⁸ Slonim, M. cité dans Zamiatin, E. (1952), *We*. New York : E.P. Dutton, p. xxiii-xxiv.

³⁹ Zamiatine étant notamment issu de l'union d'une mère musicienne et d'un père prêtre et professeur.

⁴⁰ *Ibid*, p. xvi.

C'est donc dans une discrétion certaine que Zamiatine écoulera les dernières années de sa vie, bien à l'abri dans le relatif anonymat que lui procurait la ville lumière où il contribuera périodiquement à différents projets artistiques engagés. Bien qu'il ne retournera plus jamais en sol russe, il conservera, nul ne sait vraiment pourquoi, son passeport soviétique - ce qui ne sera pas sans éveiller la suspicion de ses compatriotes exilés. Il mourra d'une crise d'angine de poitrine le matin du 10 mars 1937 dans une petite maison meublée de la rue Raffet à Paris. Il sera enterré sobrement deux jours plus tard au cimetière de Thiais non loin de là. Un mois et demi plus tard, comme le veut la coutume de son pays, certains de ses amis se réuniront sur sa tombe pour honorer une dernière fois, non seulement l'homme, mais aussi son œuvre pour le moins prolifique. Parmi l'assistance, on compte Marc Slonim, les écrivains Valdimir Nabokov et Ivan Bounine ainsi que le réalisateur et cinéaste français Jean Renoir avec qui il avait récemment collaboré dans des projets cinématographiques, dont notamment, l'adaptation des *Bas-fonds* de Gorki. Ces témoignages de la scène artistique illustrent bien l'influence de Zamiatine qui, malgré sa personnalité réputée pour être mystérieuse et réservée, a su se faire reconnaître de ses contemporains. Cette influence ira même au-delà de cette époque et de ces lieux, puisque l'influence de son roman-phare *Nous autres* ne tardera pas à se faire sentir : Orwell admettra volontiers s'en être largement inspirer dans l'écriture de son grand succès *1984*, de même qu'Aldous Huxley pour *Le meilleur des mondes*. Rétrospectivement, il est plus qu'évident que *Nous autres* a tracé les balises d'un genre littéraire nouveau, la dystopie, et ne tardera pas à être reconnu comme étant la première anti-utopie jamais écrite⁴¹, marquant ainsi les annales de l'histoire. Cette innovation littéraire sera non négligeable, permettant ainsi, non seulement de jeter un regard nouveau sur les visées

⁴¹ Également appelée une contre-utopie, les dystopies représentent le plus souvent un récit de fiction mettant en scène une « utopie terrible », c'est-à-dire un monde qui n'arrive plus à remplir les promesses de bonheur qu'il avait jusqu'alors érigé en idéal (égalité, stabilité, ordre, rationalité, sécurité et suppression de la souffrance étant les idéaux les plus couramment visés) et dans lequel cette volonté et cet impératif communs d'être heureux à tout prix se retournent souvent contre eux-mêmes.

utopiques émergentes, mais également de poser les jalons de ce genre naissant et qui entrainera dans son sillage nombre de ses contemporains :

En réalité, on comprend fort bien pourquoi les censeurs ont interdit la publication de ce livre, déjà en 1923, à une époque où le foisonnement de la vie culturelle n'était pas encore totalement entravé. C'est qu'il s'agit d'une œuvre *inquiétante*. Dans *Nous autres*, Zamiatine refuse les règles du jeu établi, nie le présent, ses exigences et ses tâches immédiates; le dissout même, en projetant sur lui, ironiquement, la lumière d'un avenir lointain et redoutable. Grand connaisseur de Wells, Zamiatine, transforme le roman d'anticipation en une arme de l'esprit critique. Par là, il devient le véritable précurseur de toute une littérature anti-utopique anglo-saxonne, et l'on sait quelle influence son livre a exercée, autant sur *Le meilleur des mondes*, d'Aldous Huxley, que sur *1984*, de George Orwell.⁴²

Non seulement influencé par Wells (et plus particulièrement par ses ouvrages intitulés *When the Sleeper Wakes*, (1898), *Anticipations* (1900) et *The First Men on the Moon* (1901)), mais aussi par Jack London (*The Iron Heel* (1907)), E. M. Forster (*The Machine Stops* (1907)) et Jerome K. Jerome (*The New Utopia* (1891)), Zamiatine puisera également son inspiration dans la culture littéraire russe, notamment dans le « grotesque satirique » hérité des contes de Saltykov-Scedrin et complété par la tradition « prophétique » de Dostoïevski. Notons cependant ici que ces quasi-utopies de la période précédant la Première Guerre Mondiale, ne peuvent cependant pas se qualifier de dystopies puisque que leur vertu se situe surtout au niveau de la dénonciation satirique de l'idée collectiviste de ce XXème siècle naissant plutôt qu'à leurs réelles manifestations – moins tangibles à l'époque qu'elles ne le sont aujourd'hui (Woodcock). À ce propos, Woodcock en mentionne tout de même une qui lui semble sortir du lot :

⁴² Semprun, J., cité dans Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 12.

One early anti-Utopia is more interesting than the rest; it is E. M. Forster's story, *The Machine Stops*, which was written in 1912. In a limited way, it anticipates *We* and *Brave New World* since, like them, it has a strong element of neo-Luddism. Forster imagines a world which has finally become dominated by machinery. Men have abandoned the surface of the earth and gone underground, where each person lives alone in a room exactly like those of all his fellows, with whom he is in contact through television. The inhabitants of this underground world do not work, for everything is provided by a vast machine, the prototype of the modern mechanical brain; the press of a button satisfies in a completely synthetic manner every cultural and physical need.

Thus, eleven years before Capek wrote *RUR*, Forster envisaged a situation in which the Machine had virtually ceased to be man's servant and had become his master. "The Machine," say the people for whom it cares, "feeds us and clothes us and houses us; through it we speak to one another, through it we see one another, in it we have our being. The Machine is the friend of ideas and the enemy of superstition; the Machine is omnipotent, eternal; blessed is the Machine."

But one day the Machine grinds to a stop, and with it all men die, starved and asphyxiated in the underground rooms which have now become their prisons. "Man, the flower of all flesh, the noblest of all creatures visible, man who had once made God in his image, and had mirrored his strength on the constellations, beautiful naked man was dying, strangled in the garments he had woven. Century after century he had toiled, and here was his reward."

But, though *The Machine Stops* is nearer in insight to the anti Utopias of our time than any other story written before the First World War, it still seems to lack immediacy, partly because it criticises what is still outside practical probability, and partly because it concentrates on the technological aspect of Utopianism and pays scanty attention to its social and political implications.⁴³

Cet univers mécanique raconté par Foster, même s'il ne peut être officiellement qualifié de dystopie, n'en trace pas moins les jalons avec cette notion saillante du retournement contre lui-même de ce monde-outil créé et vénéré par l'homme. Et si

⁴³ Woodcock, G. (1956). Utopias in Negative. *The Sewanee Review*, 64(1), p. 81-97. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/27538509>

les premiers ouvrages de Zamiatine s'inscrivent tous plus ou moins dans cette lignée satirique, c'est avec *Nous autres* qu'il marquera un tournant important de par sa mise en scène de ses préoccupations évidentes quant au sort des hommes investissant l'idée d'un monde auto-fondé et auto-suffisant lorsqu'il « aborde[ra], pour la première fois, les mécanismes de l'Utopie au niveau existentiel », pavant ainsi la voie au genre littéraire contre-utopique⁴⁴ qui voit alors le jour. Cette lumière nouvelle, dit Woodcock, n'aurait pu être possible avant cet événement des plus marquants de notre histoire que constitue la Première Guerre qui, malgré ses conséquences des plus dévastatrices, aurait du même coup contribué à des avancées nettement constitutives pour la Modernité :

More than any other historical development, the 1914 war precipitated the changes that began to give substance both to Utopia and to the criticisms of the anti-Utopians. The development in warfare of the aeroplane and the submarine, the invention of radio and the promise of television, the appearance of the assembly line system in industry, all these seemed to bring within reach the changes dreamed of by the Utopians, while there began a mounting trend towards political collectivism.⁴⁵

En observant l'époque friande de cette poussée vers l'avant appelée « progrès » ou « avant-garde » où vivait Zamiatine, au cœur même d'une Russie post-révolutionnaire habitée par le rêve que la stabilité sociale, la mécanique et la technique viendraient, en quelque sorte, libérer non seulement le travailleur, mais aussi l'homme, on comprend alors que la dystopie est elle-même indissociable de l'utopie. Il sera alors pertinent, devant ce constat de s'interroger : ces utopies, d'où viennent-elles ? En quoi s'enracinent-elles ? Qu'espèrent-elles donc ?

⁴⁴ Aussi appelé dystopique ou anti-utopique.

⁴⁵ Woodcock, G. (1956). Utopias in Negative. *The Sewanee Review*, 64(1), p. 81-97. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/27538509>

Cette immémoriale et vive tension entre ses aspirations infinies de l'homme et les moyens finis qu'il possède pour les concrétiser, nous permet aisément d'envisager que l'imagination d'un monde « parfait » est aussi vieille que l'*homo sapiens* lui-même. Dans les premiers écrits abordant de ce thème, notons *La république* de Platon où ce dernier couche sur papier les principes de la Cité idéale, telle qu'il la conçoit. Viennent ensuite, plusieurs siècles plus tard, les utopies des Temps Modernes, notamment celle de Thomas More, publiée en 1516 et à qui ont attribué le néologisme dans l'ouvrage du même nom : *Utopie* - du grec οὐ-τοπος « en aucun lieu »⁴⁶. Dans un mariage inédit de fiction et de politique, le chancelier anglais expose sa vision du « comment voir se réaliser sur terre une société égalitaire, juste et heureuse » qui donnera à plusieurs l'envie de lui emboîter le pas. Quelles aient eu des fins purement fantaisistes, philosophiques ou satiriques⁴⁷, les ouvrages reprenant le thème de l'utopie foisonneront dans les siècles suivants et, bien qu'il ne soit pas notre but ici d'en faire l'étude détaillée, nous tenons tout de même à en recenser les principaux titres. Nommons, en l'occurrence, *Les voyages de Gulliver* (1721) de Swift, *Micromégas ou voyages des habitants de l'étoile Sirius* de Voltaire (1752), *L'abbaye de Thélème* de Rabelais (1534), *La cité du soleil* de Campanella (1623), *La nouvelle Atlantide* de Francis Bacon (1627), *L'an 2440* de Sébastien Mercier (1771), *Voyage en Icarie* de Cabet (1839) ou encore *Erewhon* (anagramme de *Nowhere*) de Samuel Butler (1872).⁴⁸ Chacunes à leur façon, elles reprendront donc toutes le même portrait, nous explique Régis Messac, soit celui d'

⁴⁶ Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 1034

⁴⁷ « Bien d'autres auteurs, par la suite, reprennent cette formule pour manifester leur opposition à un régime politique établi ou pour lutter contre les tabous de toute sorte, sans encourir les foudres d'une inquisition, de la censure du pouvoir en place » - Baudou, J. (2003). *La science-fiction*, Paris : P.U.F. Que sais-je ?, n° 1426, p. 13

⁴⁸ Baudou, J. (2003). *La science-fiction*, Paris : P.U.F. Que sais-je ?, n° 1426, p. 13

œuvres littéraires qui, sous une forme fictive et narrative, nous offrent l'image d'un État idéal, où tous les maux et les torts de la société présente sont guéris et redressés. [...] ce genre littéraire [...] fut longtemps le principal véhicule des idées réformatrices, mais ces écrits se répètent beaucoup, on y retrouve cent fois les mêmes banalités, cent fois les mêmes lacunes ou les mêmes erreurs⁴⁹.

Ces récits, pourtant, inventifs qui dépeignent des sociétés « parfaites » mais closes ont, en effet, le défaut d'être plutôt figés dans un certain immobilisme : rien ne survient puisque tout est déjà là, atteint, accompli, pensé et réfléchi.

Utopia is not progressive. Most of the "ideal" societies of literature are intentionally static; every conflict has been eliminated, every social problem has been solved, and change has come to a stop like a train in a terminus; time has ended and society is frozen into a crystalline permanence.⁵⁰

Ce principe fera toutefois exception dans *Les voyages de Gulliver*, cité plus haut, que l'on reconnaît parfois comme tenant davantage de la contre-utopie (dite « primaire » dans ce cas) que de la pure utopie, notamment quant à sa manière de s'opposer à

un discours utopique qui tend à se répandre et à se banaliser. On en découvre un premier exemple saisissant dans *Les Voyages de Gulliver* de Swift (1726), qui comportent au moins deux contre-utopies. Sur l'île de Laputa, la raison et la géométrie règnent en maîtresses despotiques. Tout y est subordonné à l'obsession du progrès, mais tout va de travers : maisons en ruines, champs désertés, population misérable. Contre-utopie "primaire" qui, sur un mode bouffon, rappelle que la raison pure, lorsqu'elle se mêle de régenter le monde, touche à la folie et au ridicule. Celle qui figure dans le quatrième et dernier voyage est plus subtile. Abordant une île inconnue, Gulliver découvre une nation de chevaux

⁴⁹ Messac, R. (2008). *Les Premières Utopies*, Paris :Ex Nihilo, p. 17

⁵⁰ Woodcock, G. (1956). Utopias in Negative. *The Sewanee Review*, 64(1), p. 81-97. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/27538509>

intelligents, organisés en une république parfaite et régnant sur des humains dégénérés, aussi abrutis que vicieux.

D'où une double conclusion, conforme au pessimisme de Swift : d'une part, les hommes, définitivement mauvais, sont encore moins capables que les bêtes d'accéder à la perfection ; d'autre part, l'idéal lui-même n'est pas dépourvu d'ambiguïté : raisonnables et vertueux, les chevaux utopiques sont aussi dépourvus de charité et de sentiments, sans faiblesse mais sans bonté. Ces animaux sont des machines, des robots avant l'heure, et c'est aussi ce que deviendraient, au mieux, les hommes qui chercheraient à les contrefaire.

[...] Pourtant, malgré le génie de Swift, la contre-utopie demeurera longtemps un phénomène marginal. Ce n'est qu'au tournant du XX^e siècle qu'elle connaît son essor, au moment où l'utopie n'apparaît plus simplement comme un discours, mais comme une réalité en train de se faire et dont on commence à percevoir le double fond.⁵¹

Il faudra donc attendre l'œil aiguisé et sans doute un peu amer des lendemains décevants de la Révolution pour qu'un écrivain russe du nom de Zamiatine couche sur papier la première dystopie officiellement reconnue : *Nous autres*. Cette dernière, dont nous retracerons les grandes lignes dans les pages à venir, tisse incontestablement les fondements du genre et ne manquera pas d'être reconnue comme telle :

Yet *We* gains originality from the fact that Zamiatin was the first novelist to place all these fragmentary anticipations into the coherent context of actuality, the context of those tendencies towards industrial regimentation, towards the closer regulation of daily living, which he saw emerging in the world of the 1920's.⁵²

⁵¹ Bibliothèque Nationale de France. Expositions. *Contre-utopie*. Récupéré le 24 janvier 2014 de <http://expositions.bnf.fr/utopie/zooms/z12.htm>

⁵² Woodcock, G. (1956). Utopias in Negative. *The Sewanee Review*, 64(1), p. 81-97. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/27538509>.

Deux autres ouvrages d'importance voient ensuite le jour dans les décennies suivantes : *1984* de Georges Orwell (1948) et *Le meilleur des mondes* (1932), roman d'Aldous Huxley et plus grand succès littéraire du XX^{ème} siècle⁵³. Ce dernier a effectivement de quoi plaire : il raconte l'histoire des humains qui, en l'an 632 de Notre Ford, vivent en paix et heureux au sein de l'État Mondial après avoir résolu tous les problèmes de l'humanité au terme de la Guerre de Neuf Ans à l'aide du conditionnement dès l'enfance et une substance miracle appelée Soma. Pour ce faire, nous apprendra éventuellement l'Administrateur Mondial Mustapha Meunier 1^{er}, qu'il a fallu « choisir entre le bonheur et ce qu'on appelait autrefois le grand art [...] Dieu n'est pas compatible avec les machines, la médecine scientifique, et le bonheur universel. Il faut faire son choix⁵⁴ ». Ce choix, le lecteur aura tôt fait de s'en rendre compte, ne sera pas sans résulter d'importantes modifications de l'ordre politique et social qui redessineront les contours du monde jusqu'alors connu par l'homme. Ainsi sera sciemment engendré une certaine aseptisation des relations humaines significatives; la haine a été balayée de la surface de la terre en même temps que l'amour : la famille a été remplacée par des générations de bébés éprouvettes conditionnés à vénérer la nouveauté et le progrès; les couples d'amoureux ont été troqués pour des relations sexuelles indifférenciées avec plusieurs partenaires et l'horizon du sacré s'est mué en un culte et une admiration sans borne pour la technique et les plaisirs.

La stabilité, de par sa qualité de tissu liant ce système social aculturel, fait donc de la différence, lorsqu'elle est présente, une sentence à l'ostracisme. En effet, Bernard Marx, l'un des protagonistes du roman, jugé de trop petite taille en vertu de sa classe sociale, est mis à l'écart malgré sa position hiérarchique élevée. Cette exclusion

⁵³ Goimard, J. Science-fiction, *Encyclopædia Universalis*, Récupéré de <http://www.universalis.fr/encyclopedie/science-fiction/2-de-l-utopie-au-meilleur-des-mondes/>

⁵⁴ Huxley, A. (1998), *Le meilleur des mondes*, Paris : Plon, p. 259

réactive à la méfiance provoquée par la dissemblance, en donnant naissance à un non-conformiste obligé, fait naître du même coup un goût pour la solitude, elle aussi considérée comme suspecte, et renforcera ainsi sa conscience d'être un individu distinct. Ceci aura tôt fait de générer certaines tensions avec les gens qui le côtoient, comme nous le montre cet extrait où Bernard désire regarder les eaux de la Manche alors que sa partenaire Lenina prend peur devant ce vide, ce manque de stimulations, auxquelles n'elle est pas habituée :

L - [...] Je ne désire pas regarder, moi.

B - Mais moi, oui, insista-t-il. Cela me donne la sensation... il hésita, cherchant les mots pour s'exprimer... la sensation d'être d'avantage *moi*, si vous comprenez ce que je veux dire. D'agir d'avantage par moi-même, et non pas si complètement comme une partie d'autre chose. De n'être pas simplement une cellule du corps social. Cela ne vous donne pas cette sensation-là Lenina? ⁵⁵

Cette nature improbable Bernard le poussera ainsi donc, tout au long du roman, dans une sinueuse quête où il remettra en question les fondements de sa société. C'est ainsi qu'il fera éventuellement la rencontre de John, seul enfant provenant du système de castes mais né « de façon naturelle » et élevé dans une « Réserve » où il a été abandonné à son propre sort, accompagnée d'une mère dégoûtée de ce titre à force de conditionnement et pour toujours nostalgique du monde, regretté, de sa jeunesse. Ainsi, parmi ceux qu'on appelle les Sauvages, il fera la rencontre des mythes qui forgeront alors sa conception inusité du monde :

Et parfois quand les autres enfants du pueblo et lui étaient fatiguées d'avoir trop joué, l'un des vieillard du pueblo leur parlait, avec ces autres mots différents, du Grand Transformateur du Monde, et de la longue lutte entre la Main Droite et la Main Gauche, entre la Mouille et la Sécheresse; d'Awonawilona qui fit un brouillard épais en passant, une nuit, et de ce

⁵⁵ Huxley, A. (1998), *Le meilleur des mondes*, Paris : Plon, p. 110-111

brouillard créa ensuite le monde; de notre Mère et de notre Père; d'Ahaiyuta et Marsailema, les jumeaux de la Guerre et du Hasard; de Jésus et de Poukong; de Marie et d'Etsanatilehi, la femme qui redevient jeune; de la Pierre Noire à Laguna et du Grand Aigle, et de Notre-Dame d'Acoma. Histoires étranges, d'autant plus merveilleuses pour lui qu'elles étaient contées au moyen de ces autres mots et partant, moins complètement comprises.⁵⁶

Ces métaphores empreintes d'ombres et de mystères n'en rendront pas son monde moins lumineux; bien au contraire, c'est la vie elle-même que ces paroles ancestrales sembleront insuffler un nouvel éclairage, plus dynamique, poétique, allégorique pétillant que tous ceux qu'il avait connu jusqu'alors et qui lui permettront de tisser des ponts et des liens avec ce qui l'entoure – avec leurs parts de joies comme de douleurs :

Il détestait de plus en plus Popé. Un homme peut prodiguer les sourires et n'être qu'un scélérat. Traître, débauché, scélérat sans remords et sans bonté. Que signifiaient au juste ces mots? Il ne le savait qu'à moitié. Mais leur magie était puissante et continuait à gronder dans sa tête, et ce fut sans qu'il sut comment, comme s'il n'avait pas réellement détesté Popé auparavant; comme s'il ne l'avait jamais véritablement détesté, parce qu'il n'avait jamais pu dire à quel point il le détestait. Mais maintenant, il possédait ces mots-là, ces mots qui étaient semblables à des tambours à des chants et à des formules magiques. Ces mots, et l'histoire étrange, étrange, d'où ils étaient tirés (elle n'avait, pour lui, ni queue ni tête, mais elle était merveilleuse, néanmoins, merveilleuse), ils lui donnaient un motif pour détester Popé; et ils rendirent sa haine plus réelle; ils rendirent Popé lui-même plus réel.⁵⁷

Plus tard, lorsque John quittera à son tour la terre des « Sauvages » pour regagner cet autre univers dont il est issu (mais dont il ignore tout) et y fera la rencontre de l'Administrateur Mondial chargé de décider de son sort, voyant qu'il n'avait guère les

⁵⁶ Huxley, A. (1998), *Le meilleur des mondes*, Paris : Plon, p. 149

⁵⁷ *Ibid*, p. 154

moyens de vivre au sein de l'immuabilité du « meilleur des mondes », ils auront l'échange suivant sur leurs univers respectifs :

AM- Et il y a toujours le soma pour calmer votre colère, pour vous réconcilier avec vos ennemis, pour vous rendre patient et vous aider à supporter les ennuis. Autrefois, on ne pouvait accomplir ces choses-là qu'en faisant un gros effort et après des années d'entraînement moral pénible, à présent, on avale deux ou trois comprimés d'un demi-gramme, et voilà. Tout le monde est vertueux, à présent.

J- Mais les larmes sont nécessaires. Ne vous souvenez-vous pas de ce qu'a dit Othello? « Si, après toute tempête, il advient de tels calmes, alors que les vents soufflent jusqu'à ce qu'ils aient réveillé la mort! »⁵⁸

Cette citation de Shakespeare résume à merveille l'impasse de John dit « le Sauvage » qui ne saurait souffrir de retrouver l'indécence de la Réserve mais qui ne saurait également trouver sa place dans un monde privé de mouvement, de temps et d'espace. Le roman s'achève d'ailleurs sur la fin tragique de John qui, désespéré de ne jamais trouver sa place, s'enlèvera finalement la vie.

Dans le tout aussi sombre roman *1984* d'Orwell, nous découvrons un régime policier totalitaire où la figure de Big Brother rappelle constamment son oppressante omniprésence, ce qu'il en coûte de diverger de l'ordre établi. Dans chaque pièce, un télécran, épiant en effet les moindres gestes de chacun, mentionne sans cesse ce message : « Big Brother vous regarde ». Ce monde, perpétuellement divisé par les guerres que se livrent les trois grandes puissances de l'Océania, l'Eurasia et l'Estasia, fait reposer son fonctionnement sur la réduction du vivant, notamment par la compression et la simplification de la langue (et donc aussi des idées) ainsi que limitation des ses citoyens à un mode de vie uniquement axé sur les aspects fonctionnels de l'existence. Winston Smith, personnage principal du roman, se

⁵⁸ Huxley, A. (1998), *Le meilleur des mondes*, Paris : Plon, p. 263

voyant un jour incapable de pratiquer totalement l'amnésie collective que lui exige son travail de remaniement des archives, décide de consigner par écrits ses doutes et ses pensées peu orthodoxes envers le Parti, au risque d'être découvert par la Police de la Pensée. C'est grâce à une singularité dans le plan de son appartement qui permet d'échapper au regard scrutateur du télécran et de Big Brother, qu'il s'affaira, dans ses temps libres, à consigner par écrit des traces écrites (et donc indélébiles) du passé, en opposition à la propagande d'Océania. On verra ainsi exposé, au fur et à mesure de ses rencontres, la négation de l'amour et de la sensualité par l'ensemble de la société ainsi que la délation forcée au sein d'une même famille et même le refoulement généralisé des membres les plus dévoués à la société qui finiront tout de même par divulguer dans leur sommeil les sentiments secrets qu'ils n'osent prononcer au grand jour. De l'amour, Winston en connaîtra d'ailleurs quelques esquisses suite à sa rencontre avec Julia lors du quotidien rassemblement des Deux Minutes de la Haine, moment rituel de la journée, pendant lequel le visage de l'« ennemi » de l'Angsoc, Emmanuel Goldstein, est diffusé sur des écrans. Tout en se sachant condamnés d'avance devant la quasi certitude d'être un jour découverts, ils s'aimeront clandestinement dans une mansarde des quartiers prolétaires. C'est là qu'ils se prendront à rêver d'une autre vie, basée sur l'espoir de l'existence d'une Fraternité légendaire au sein de laquelle des « ennemis du peuple » fomenteraient une communauté libre et rebelle.

Ce n'est que peu de temps après leur découverte du « Livre » remis par O'Brien, personnage dégourdi et charismatique, membre du Parti intérieur dont ils ont l'intime conviction qu'il est un partisan de la Fraternité, que Winston et Julia seront arrêtés et amenés au Ministère de l'Amour. Winston y retrouve O'Brien lui-même, qui n'a en fait jamais été membre de la Fraternité, bien au contraire, car il est justement chargé de traquer les « criminels par la pensée ». O'Brien lui apprend que Winston était repéré comme peu fiable bien avant que lui-même n'en prenne conscience (sept ans plus tôt). Winston sera torturé et humilié pendant des jours, des semaines, voire

même des mois (nul n'en est trop sûr) puis rééduqué jusqu'à ce qu'il perde toutes ses convictions morales et soit prêt à accepter sincèrement n'importe quelle vérité, aussi contradictoire soit-elle, pourvu qu'elle émane du Parti. Confronté à sa terreur la plus profonde (les rats), il ne sera relâché qu'après avoir trahit et renié Julia. On apprend enfin que le « Livre » de Goldstein est en vérité une création du Parti Intérieur, qui est à l'origine du régime de l'Océania, et qu'Emmanuel Goldstein est une figure allégorique au même titre que Big Brother ; ce qui y est écrit n'en reste pas moins vrai d'après les paroles d'O'Brien, donnant une dimension terrifiante à ce monde. De retour dans la société qu'il a connu, Winston n'est plus qu'une épave vide de sentiments et de dignité, passant sa vie au bistrot. Lorsqu'il revoit par hasard Julia, ce n'est que pour constater qu'elle a subi les mêmes traitements que lui et qu'elle a conséquemment dû abandonner, elle aussi, tout sentiment d'amour qu'elle aurait jadis pu éprouver pour lui.

Ces deux œuvres, de par la fin dramatique qu'elle réserve à ses principaux protagonistes, trahissent la vision critique et peu optimiste que leurs auteurs entretenaient envers les utopies. Leur popularité indéniable, nous laisse d'ailleurs à penser que ces préoccupations ne manquaient pas d'être partagées, non seulement par leurs contemporains mais aussi par les générations suivantes qui ont continué de les lire. Tout cela n'est pas banal et confirme indubitablement la portée certaine de l'héritage qu'elles doivent à Eugène Zamiatine :

Between *We* and the anti-Utopian novels that followed it: Huxley's *Brave New World* and Orwell's *1984*, the resemblances are so close in both details and structure as to leave little doubt of Zamiatin's direct influence on his successors. Indeed, in the case of Orwell the influence was

admitted frankly; he first read *We* several years before starting work on *1984*.⁵⁹

Les trois œuvres partagent en effet bon nombre de similitudes que nous observerons ici brièvement, d'après les observations rapportées par Woodcock :

So far as the societies described in these three novels are concerned, the similarities are numerous and clear. All three authors saw Utopia as a possible -even a probable- outcome of twentieth century technological and political developments. They all suggested that, if this Utopian future came about, it would involve the total elimination of even the idea of freedom, the falsification or destruction of history and the sense of the past, and the reduction of culture to a rudimentary and mechanical function. They all envisaged the economic structure of Utopia as collectivist and its political structure as a pyramid controlled by an exclusive elite with the help of efficient police systems. They all foresaw a radical interference in sexual life, and some form of mental or physical conditioning to make the individual docile and obedient; always, such conditioning involved the rejection of nature and privacy, the systematic destruction of passionate personal relationships and of any association that might exist outside the state. Finally, the resemblances between the three Utopias embrace such practical details as the imposition of uniforms upon the inhabitants and the production of literature and music by entirely mechanical means.⁶⁰

L'auteur de ces remarques ne manquera pas également de noter des différences dans les visions respectives de ces auteurs dystopiques en fonction de leur paradigme et intérêts personnels :

But, within this relatively complex framework of similarities, there are wide differences of character between *We*, *Brave New World* and *1984*;

⁵⁹ Woodcock, G. (1956). Utopias in Negative. *The Sewanee Review*, 64(1), p. 81-97. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/27538509>

⁶⁰ *Id.*

both Huxley and Orwell are clearly indebted to Zamiatin, yet each has not only written in his own individual style, but has also stressed particular aspects of the trend towards Utopia which seemed to him the most dangerous. Zamiatin was by profession an engineer; an observation of the tendency towards industrial regimentation during the 1920's gave him the idea of a world where statistics, and the mathematical outlook associated with them, become the dominant forces in shaping both the outlook of the rulers and the character of the society they established as crystalline, higher-mathematical order where men become merely the figures in gigantic equations. Huxley shared with Zamiatin a preoccupation with such prophets of industrial organization as Ford and Taylor but his family background also gave him a natural interest in the biological sciences in which his grand father Thomas Henry and his brother Julian were experts, and it was natural that the possibility of the physical and mental conditioning of human beings, so much discussed by scientific popularizers during the 1920's, should have impressed him so far that it moulded the form of his personal anti-Utopia. Orwell, on the other hand, was an observant and passionate student of political affairs, and saw the great danger of the future in the ruthless elimination of opposition by means of police dictatorships and by an extension of the deliberate falsification of history and of language which has already begun in modern totalitarian states; thus, *1984* is dominated less by technological and biological factors than by the possibility of man's being turned into a mindless robot by predominantly cultural and political means.⁶¹

Quelque soit leur focus cependant, ces trois maîtres du genre contre-utopique semblent avoir créé un tel précédent que, non seulement leurs écrits demeurent encore aujourd'hui très largement étudié et actuels, ils inspireront aussi toute une foule d'auteurs d'une nouvelle génération à suivre leurs traces dans leur volonté de questionner sans cesse la portée éthique des avancées technologiques de leur époque ainsi que les conséquences des désirs enfouis sous l'utopie :

[...] La génération d'après-guerre prend le relais (R. Bradbury, *Fahrenheit 451* [1953]; H. Harrison, *Soleil vert* [1966]; I. Levin, *Un bonheur insoutenable* [1970]) et parvient, avec le recul, aux mêmes

⁶¹ Woodcock, G. (1956). Utopias in Negative. *The Sewanee Review*, 64(1), p. 81-97. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/27538509>

conclusions : l'utopie où l'on force les hommes à être heureux, par la propagande incessante, l'eugénisme, la lobotomie ou la chimiothérapie, est incontestablement totalitaire. Réciproquement, le totalitarisme qui organise l'amnésie collective et l'abolition du passé sous le contrôle "bienveillant" de Big Brother est terriblement utopique, si grimaçante soit la perfection qu'il propose.

C'est par cette dénonciation que la contre-utopie s'avère capitale : parce qu'elle fournit, sous forme romanesque, une clé pour déchiffrer le sens profond de l'utopie, ses enjeux et ses menaces.⁶²

Hormis ces grands classiques, d'autres ouvrages littéraires méritent d'être soulignés en regard de leur contribution importante envers le genre : mentionnons d'abord *L'oiseau d'Amérique* (1980) de Walter Tevis et, plus près de nous, *Particules élémentaires* (1998) de Michel Houellebecq qui nous fait découvrir l'an

2080 dans un monde où l'humain ancienne formule, c'est-à-dire l'individu, a été pratiquement éradiqué grâce au clonage. L'humanité a été remplacée par « une nouvelle espèce raisonnable » au sein de laquelle les différences sexuelles ont été abolies et tous les individus sont porteurs du même code génétique. Ils sont ainsi liés « par une mystérieuse fraternité » (LPE 311-313). Même si les contours de cette cité à venir demeurent flous et si les principes politiques et économiques qui la régissent ne sont pas dévoilés, on reconnaît sans peine un scénario catastrophe familier de la littérature et du cinéma : une cité où l'humanité est radicalement standardisée et uniformisée. Les « numéros » de *Zamiatine* et les robots de Fritz Lang ne sont pas loin. L'armée des clones de *Star Wars* non plus. Toutefois le monde qui constitue le cadre des aventures de Bruno et de Michel a, lui aussi, quelque chose d'inférieur. C'est un peu comme si Houellebecq avait choisi de représenter la face la plus sombre et les cas les plus désespérés du monde réel. Un monde où la « culture de la jouissance » a définitivement détruit les rapports humains, qui se réduisent désormais à une rivalité impitoyable dans la course au plaisir, alors même qu'une vaste régression économique se profile à l'horizon. Un monde où l'humanité en arrive à choisir de s'abolir elle-

⁶² Bibliothèque Nationale de France. Expositions. *Contre-utopie*. Récupéré le 24 janvier 2014 de <http://expositions.bnf.fr/utopie/zooms/z12.htm>

même. Les Particules élémentaires nous propose deux anti-utopies pour le prix d'une.⁶³

Au cinéma, mentionnons ensuite *Soleil vert* (1973) de Richard Fleischer, *Blade Runner* (1982), de Ridley Scott, *1984* (réalisé cette même année) de Michael Radford, *Brazil* (1985) et *L'Armée des 12 singes* (1995) de Terry Gilliam, *Bienvenue à la Gattaca* (1998) de Andrew Niccol, *Avalon* (2001) de Momoru Oshii, *Équilibre* (2002) de Kirt Wimmer, la trilogie *Matrix* (1999-2003) des frères Wachowski, *A.I. Intelligence artificielle* (2001) et *Minority Report* (2002) de Steven Spielberg, *V pour Vendetta* (2006) de James McTeigue, *Les Fils de l'homme* (2006) de Alfonso Cuarón, *Clones* (2009) de Jonathan Mostow ainsi que la série *Hunger Games* (2012-2013) de Gary Ross, de même que *The Giver* (2014) de Phillip Noyce.

Un autre titre digne de mention serait sans doute *Walden II*. Apparue sous presse en 1948 (la même année de publication que *1984*), cet ouvrage n'est pas banal parce que rédigé par l'un des principaux tenants d'une science naissante : la psychologie. Avec la montée du béhaviorisme qui cherche de plus en plus sa légitimité dans le panthéon scientifique, cette discipline se dépossède déjà de ses aspects plus philosophiques et mythologiques, initialement présent dans la psychanalyse dont elle tire ses racines. C'est donc animé par cet espoir de révolutionner la façon dont l'homme se regarde et se comprend lui-même que, Skinner, psychologue américain et éminent représentant de cette nouvelle vague de penseurs à la recherche d'une science de l'homme, rédigera sa propre utopie contemporaine basée sur les principes émergents du béhaviorisme. En voici une brève description:

One final basic unwillingness to remove the possibility of a "way out" lies in the freedom of the rulers. The problem of maintaining a consistent,

⁶³ Fialkiewics-Saignes, A. (2009). Que reste-t-il de l'anti-utopie ? Sur La Petite apocalypse (T. Konwicki), Les Particules élémentaires (M. Houellebecq) et Le Slynx (T. Tolstoï), *Revue de littérature comparée*, 1(329), p. 71-84.

self-perpetuating ruling class is raised at a conveniently microcosmic level in B. F. Skinner's *Walden II*, a work which is profoundly anti-utopian in many of its implications yet quite Utopian in intention. Frazier, the founder of Skinner's community, confesses at one point his constitutional inadequacy for community life. He is impatient, often intemperate, arrogant, and vain. However, he protests, it is enough that he has founded the community; one can scarcely expect him to be a product of his own invention. Those who follow him as managers will be no less audacious or inventive, he maintains, but the behavioral engineering of the community will have purged them long since of the arrogance which he himself suffers from. Somewhat later when the problem recurs, Frazier admits reluctantly that while the physical means for enforcing power and the motives for an undue seizure of power are slight, a catastrophe such as the appropriation of the community's funds by the managers is at least a possibility. Skinner's discussion suggests the fundamental paradoxes of anti-utopian leadership. If a frozen, static order is achieved, the leader is superfluous. As Zamiatin's narrator remarks, in such an order, nothing happens. However, if the state must continue to face crises and solve problems, as each of the three anti-utopists suggest is the case, a leader class is necessary. Ideally, the members of this leader class display a balance between the conditioned responses of the subjects and the freedom of the pre-utopian. Frazier must admit that this balance is fragile and unpredictable. (He would deny that freedom is involved at all, claiming that it is only a somewhat greater intelligence along with a talent for solving managerial problems that distinguishes the managers from the rest of the community.) While it seems unlikely to Frazier that a manager of *Walden II* should ever err on the side of greed or pride or the arbitrary exercise of power, the continued existence of the possibility prevents Frazier's Utopia from being, in this sense, achieved. Similarly, while it seems improbable that Mustapha Mond or O'Brien or the Guardians of *We* should err on the side of freedom and the democratic virtues, the possibility exists, if not with the leaders portrayed in the works, then with their successor's generations hence who must come, in their time, to power and elite knowledge.⁶⁴

En observant la genèse de ces différents récits, nous voyons, une fois encore, se dessiner la mince ligne séparant les utopies des dystopies, de par les nombreux éléments qu'elles partagent :

⁶⁴ Stevick, P. (1964). The Limits of Anti-Utopia. *Criticism*, 6(3), pp. 233-245. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/23094271>

Comme dans les utopies, il n'y a pas de merveilleux dans les contre-utopies : le fantastique qui peut y figurer ne vient pas du surnaturel mais de la technique. Il n'y a plus d'au-delà. Espaces de complète immanence, les sociétés de la contre-utopie comme celles de l'utopie sont le résultat de volontés humaines, et rien qu'humaines. Car si la contre-utopie et l'utopie décrivent des sociétés imaginaires, il faut que celles-ci soient envisagées comme possibles. En quoi elles ne sont pas simplement des fictions.⁶⁵

Les propos suivants pourront alimenter nos réflexions en la matière :

Les contre-utopies ne sont pas le contraire des utopies, mais des utopies en sens contraire. Elles en récupèrent fidèlement le schéma général, les thèmes et les lieux communs, pour démontrer que chacun des bienfaits de l'utopie finit par se retourner contre son bénéficiaire, par menacer ce qui constitue proprement son humanité. Et elles le prouvent toujours de la même manière, en poussant la logique jusqu'à son terme, en imaginant l'utopie enfin achevée, close, parfaite, et en soulignant quelles seraient les conséquences, grotesques ou terribles, de cette « perfection ». Par le biais de la caricature, elles démasquent le double jeu de l'utopie, les cauchemars dissimulés sous les merveilles promises.⁶⁶

Et sans doute la menace plane-t-elle toujours. En effet, si on retrouve des dystopies à foison depuis 1920 et dans des déclinaisons de style variés, les thèmes principaux des dystopies semblent toutefois demeurer sensiblement les mêmes d'une œuvre à l'autre. Certains penseurs laisseront d'ailleurs régulièrement entendre que l'homme n'a jamais été aussi près de la réalisation des utopies qu'aujourd'hui. En voici un exemple :

⁶⁵ Godin, C. (2010). Sens de la contre-utopie, *Cités*, 2(42), p. 61-68. DOI : 10.3917/cite.042.0061

⁶⁶ Bibliothèque Nationale de France. Expositions. *Contre-utopie*. Récupéré le 24 janvier 2014 de <http://expositions.bnf.fr/utopie/zooms/z12.htm>

Puisque la contre-utopie inverse l'utopie qui elle-même était une inversion du monde réel, elle devrait comme inversion de l'inversion retrouver les termes mêmes du monde réel. Et c'est bien ainsi qu'elle se donne à lire et à comprendre. Ce lointain est déjà tout proche, ce futur hypothétique est en un sens déjà notre présent. Les bouleversements radicaux que le monde connaît aujourd'hui, tant sur le plan technique que sur le plan économique, social et culturel, font perdre à l'utopie son prestige en la réalisant ici et maintenant. Comme notre réalité d'aujourd'hui est l'utopie d'hier, nous sommes enclins à penser que l'utopie d'aujourd'hui sera la réalité de demain. Tout l'effet d'exotisme sur lequel l'utopie reposait a disparu. La contre-utopie décrit un monde d'après la catastrophe (souvent l'apocalypse nucléaire) mais ses lieux sont nos pays et si son temps est autre, il est déjà le nôtre. Nous sommes déjà en contre-utopie, nous y logeons. L'imaginaire utopique reposait sur l'insularité : même la Callipolis, la belle cité platonicienne, était une manière d'île. La contre-utopie est continentale et même mondiale. Nous y habitons, et elle n'admet pas d'ailleurs.⁶⁷

Nous relevons ici dans cet engouement utopique, une volonté d'abolition des limites inhérentes à l'existence de plus en plus effervescente. Cette attitude, à savoir cette aspiration nouvelle à pouvoir contrôler les aléas de l'existence, à se prémunir des peines et des vicissitudes, semble prête à s'installer plus ou moins insidieusement dans la modernité qui rêve un jour de pouvoir s'établir dans un état de bonheur confortable, stable, durable et pérenne.

Dans les pays d'utopie, les coutumes ont disparu : elles ont fait place aux habitudes. Un éternel présent a supprimé à la fois le passé (puisque la tradition n'existe plus) et le futur (puisque le projet n'a plus lieu d'être). « Du passé faisons table rase » : toutes les utopies pourraient chanter ces mots. Toutes sont en effet fondées sur une radicale amnésie. C'est dans cet autre sens que l'utopie nie l'histoire. Or l'histoire n'est pas seulement la dimension de la culture, elle est la culture même. L'utopie est donc une retombée dans la barbarie. Les Utopiens sont-ils encore des êtres humains? Ils nous semblent des ombres - ils ne parlent pas (auraient-ils encore quelque chose à dire?), ils ne pensent pas (car tout a déjà été pensé pour eux). Ce ne sont plus que des mannequins. « Nous sommes, disait

⁶⁷ Godin, C. (2010). Sens de la contre-utopie, *Cités*, 2(42), p. 61-68. DOI : 10.3917/cite.042.0061

Günther Anders, des utopistes inversés : alors que les utopistes ne peuvent pas produire ce qu'ils se représentent, nous ne pouvons pas nous représenter ce que nous produisons ». Désormais nous sommes en utopie, et celle-ci prend volontiers la forme de la contre-utopie. Et nous ne sommes qu'à l'orée de cette histoire. La citation de Nicolas Berdiaev qu'Aldous Huxley a placée en exergue de son roman a gardé trois quarts de siècle plus tard toute sa tragique lucidité : « Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu'on ne le croyait autrefois. Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante : comment éviter leur réalisation définitive ?... Les utopies sont réalisables. La vie marche vers les utopies. Et peut-être un siècle nouveau commence-t-il, un siècle où les intellectuels et la classe cultivée rêveront au moyen d'éviter les utopies et de retourner à une société non utopique moins 'parfaite' et plus libre ». Si l'utopie classique pouvait être considérée comme la vérité, au sens hégélien, du réel (le chien est l'utopie du loup, a-t-on dit), la contre-utopie est la vérité, au sens freudien, de l'utopie, elle révèle de notre réel et de notre monde les vices cachés.⁶⁸

1.3 De retour aux sources : le monde littéraire de *Nous Autres*

Zamiatine, qui n'échappera pas lui non plus, dans un premier temps, à l'enthousiasme généré par la potentielle réalisation des utopies de son époque, en décèlera progressivement aussi les menaces. Heller, auteur de *Zamjtine prophète ou témoin*, réflexion très fouillée sur l'œuvre de l'écrivain russe, y voit d'ailleurs de nombreuses correspondances entre les conjonctures de l'époque de ce dernier et son plus célèbre roman, *Nous autres* :

Sans pouvoir épuiser la matière, je m'emploie ici à trouver une méthode d'approche analytique qui rendrait compte de *Nous autres* dans toute sa complexité. Il me semble à présent acquis que les aspects « artistiques », « sociaux », « philosophiques », « politiques » du roman sont inséparables et que leur interdépendance reflète les entrelacs des aspirations, des frustrations, des angoisses vécues à son époque. Nous pouvons

⁶⁸ Godin, C. (2010). Sens de la contre-utopie, *Cités*, 2(42), p. 61-68. DOI : 10.3917/cite.042.0061

maintenant, en nous basant sur l'étude du texte, établir un système dont les grands champs de références seraient l'oeuvre de Zamjatin dans sa totalité, les mouvements littéraires (et artistiques) contemporains, la tradition utopique et anti-utopique, enfin, la réalité socio-politique du moment.⁶⁹

Il ne faut pas oublier que Zamiatine, tout comme son protagoniste dans *Nous autres*, est d'abord et avant tout un scientifique. Il y a donc quelque chose de tout à fait naturel et de guère surprenant à retrouver dans leurs discours respectifs des teintes et des traces de cet esprit avant-gardiste, modernes et surtout utopique, qui semble lui-même être le reflet de la tangente « scientifiante » de l'époque où l'homme aspire de plus en plus à s'inscrire et s'établir comme le seul maître de son destin :

On a le sentiment que la pensée de Zamjatin, révolutionnaire et utopique dans son essence même, toujours tournée vers « demain », toujours visant un avenir lointain (ne manquons pas le côté utopique dans sa personnalité, il en reste, qui sait, un ingrédient de base, comme chez beaucoup d'autres anti-utopistes), qu'une telle pensée ne pouvait qu'être séduite par l'art le plus radical et le plus efficace dans son effort pour rompre avec le passé.⁷⁰

Or, si Zamiatine, comme nous l'avons vu plus tôt, était un fervent enthousiaste des apports de la révolution et de la Modernité, il a également été le témoin privilégié des désillusions et menaces qu'elles pouvaient comporter. C'est sans doute ce fragile équilibre qu'il a tenté de mettre en scène dans *Nous autres*.

En ce qui a trait au roman proprement dit, mentionnons d'emblée que c'est avec surprise que le lecteur s'aperçoit, dès les premières lignes de *Nous autres*, qu'il est en

⁶⁹ Heller, L. (1981) Zamjatin: Prophète ou Témoin? "Nous autres" et les réalités de son époque. *Cahiers du Monde russe et soviétique*, 22 (2/3) p. 137-165 Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/20169919>

⁷⁰ *Id.*

fait en train de lire un journal qui ne lui est pas tout à fait adressé. Ce qu'écrit ici le protagoniste, répondant au « nom » de D-503, sont en effet des notes destinées aux « habitants d'autres planètes » vers qui on s'apprête à lancer la fusée *Intégral*, dont il est le Concepteur. Il s'agit ici d'une navette révolutionnaire qui a pour mission ultime de « soumettre au joug bienfaisant de la raison tous les êtres inconnus [...] qui se trouvent peut-être encore à l'état sauvage de la liberté ».⁷¹ Ces personnages lointains feront office d'interlocuteurs passifs tout au long du roman - au sens où cette missive n'est pas envoyée sous le signe d'un échange réciproque de points de vue mais plutôt sous celui d'une imposition pour le moins coercitive : « S'ils ne comprennent pas que nous leur apportons le bonheur mathématique et exact, notre devoir est de les forcer à être heureux ».⁷² Cet impératif n'est d'ailleurs pas sans rappeler celui de Mirabeau, cité plus tôt, en ce qu'il appelle à ce même « devoir de bonheur » ou encore l'aspiration des Modernes à atteindre l'âge d'or de l'homme par le biais des techniques et des machines.

Le ton du roman est d'ores et déjà lancé : nous sommes en présence d'une société convaincue de la primauté incontestable de son mode de vie sur tous les autres et qui vise conséquemment à le rendre interplanétaire, universel :

Il y a mille ans que nos héroïques ancêtres ont réduit toute la sphère terrestre au pouvoir de l'État Unique, un exploit encore plus glorieux nous attend : l'intégration des immensités de l'univers par l'*Intégral*, formidable appareil électrique en verre crachant le feu.⁷³

⁷¹ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 15.

⁷² *Id.*

⁷³ *Id.*

Le mandat que s'est donné ici notre personnage D-503 est similaire de par son ambition de décrire dans la plus grande transparence et objectivité le fonctionnement de sa société, appelée l'État Unique, aux moins fortunés qui n'aurait pas l'heur la connaître: « Je m'efforcerai d'écrire ce que je vois, ce que je pense, ou, plus exactement, ce que nous autres nous pensons »⁷⁴. C'est donc sur ces descriptions objectives de notre protagoniste que débutera notre « enseignement » qui perdra éventuellement sa saveur professorale pour se teinter peu à peu, et au grand dam de l'auteur, de couleurs plus personnelles et subjectives. Il insistera même : « j'écris sans rien cacher, je le répète »⁷⁵, presque pour nous rappeler sciemment l'impératif régissant les existences des résidents⁷⁶ de l'État-Unique : être limpides, prévisibles, sans surprise. Sans doute afin de faciliter cet exercice, les bâtisses elles-mêmes sont érigées sous le signe de l'immaculé puisqu'entièrement faites de verre, leur transparence laissant ainsi filtrer une lumière qui émane de toutes parts et qui semble littéralement imbiber chaque chose, également forgée dans la pureté du verre. Ici, point de limite à la transparence et à l'éclat de la lumière: fauteuil de verre, bureau de verre, plancher de verre, plafond de verre et ainsi de suite refléteront à l'infini la splendeur de ce monde dénué d'ombre et à l'horizon quasi imperceptible, puisque rien ne le contraste :

Le ciel magnifiquement bleu, les minuscules soleils dans chacune de nos plaques, les visages non obscurcis par la démence des pensées, tout semblait fait d'une seule matière lumineuse et souriante. Le rythme cuivré résonnait : « tra-ta-tam ». Ces « tra-ta-tam », ce sont des marches de

⁷⁴ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p.16.

⁷⁵ *Ibid*, p. 29.

⁷⁶ À noter ici que ceux-ci seront fréquemment appelés Numéros ou dystopiens tout au long de cet essai : le terme « habitant » ne nous apparaissant pas comme adéquat pour décrire leur réalité.

bronze resplendissant au soleil, et, à chaque marche, on s'élève toujours plus haut, dans le bleu vertigineux...⁷⁷

Nous y découvrirons donc a priori un lieu où les habitants ont érigé la rationalité, qui est pour eux le point culminant de leur univers, la pierre angulaire infailible et rayonnante sur laquelle repose leurs existences. C'est elle qui chapeaute cet univers dont elle baigne les moindres facettes, à commencer par son architecture carrée et rectiligne avec ses « rues impeccablement droites ». ⁷⁸ Cette architecture pour le moins linéaire et cartésienne a d'ailleurs quelque chose d'assez évocateur des aspirations en vigueur à l'époque de Zamiatine :

Les traits qui caractérisent la ville décrite dans le roman sont autant de postulats de la nouvelle pensée architecturale et urbaniste : *la géométrisation de l'espace* (à comparer avec le jeu des lignes verticales et horizontales chez Van Doesburg et De Stijl, avec les volumes réduits aux formes stéréométriques simples au Bauhaus et chez Le Corbusier) ; le *monumentalisme* (au Bauhaus, le grand format était lié aux préoccupations collectivistes, chez Le Corbusier il permettait de reproduire en masse des « cellules » individuelles, créant des « machines à habiter ») ; l'*utilisation* des matériaux nouveaux, de l'*acier et du verre* (Gropius et surtout Mies van der Rohe créent des bâtiments à la construction métallique et aux murs extérieurs entièrement en verre) ; ajoutons à cela le fonctionnalisme, la standardisation, l'industrialisation de l'architecture, mots d'ordre de l'époque qui trouvent écho dans les pages de *Nous autres*.⁷⁹

Les structures de verre de *Nous autres*, renforcent cette idée de l'uniformisation par une transparence fonctionnelle qui ne laisse plus rien au hasard ni même à l'insu du travail des Gardiens, chargés de veiller au bon fonctionnement et à la perpétuation de

⁷⁷ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, 19.

⁷⁸ *Id.*

⁷⁹ Heller, L. (1981) Zamiatine: Prophète ou Témoin? "Nous autres" et les réalités de son époque. *Cahiers du Monde russe et soviétique*, 22 (2/3) p. 137-165 Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/20169919>

l'ordre établi. L'existence de ces citoyens n'est d'ailleurs plus singularisée, c'est-à-dire qu'ils n'ont plus d'identité propre, non seulement par l'entremise de la politique en vigueur qui stipule que « N'importe quel Numéro a le droit d'utiliser n'importe quel autre numéro à des fins sexuelles »⁸⁰ mais aussi dans la perte de tout attribut unique, soit dans des physiques rendus tous semblables par divers procédés techniques, tels que la sélection des géniteurs, afin de respecter les Normes Maternelles. La sexualité est, conséquemment, strictement régulée par le Bureau du même nom et qui est responsable de distribuer les « billets roses » conférant le droit d'abaisser les rideaux que pour le bref moment alloué aux rapports sexuels. C'est le seul voile d'intimité permis dans le quotidien des résidents de l'État Unique pour qui la vie n'est, autrement, que l'apanage exclusif de la sphère publique.

Dans ce même esprit, il est également d'usage d'attribuer à tous les nouveaux membres de l'État Unique un Numéro composé de lettres et de chiffres afin que personne ne se distingue réellement des autres. Plus de patronymes indiquant la descendance et l'origine puisque lesdits numéros sont distribués au hasard. Cette dépersonnalisation se poursuit jusque dans le vouvoiement d'usage employé pour s'adresser à l'autre, le port de l'uniforme réglementaire ainsi qu'un minimum de « temps personnel » réduit au minimum. Le plus remarquable de ces procédés d'accentuation des similitudes demeure néanmoins la doctrine d'un bonheur raisonnable et universel qui gouverne les mentalités en les rendant orientées que vers un seul but unique et commun. Ce règne de la standardisation n'est pas sans nous rappeler le même esprit d'uniformisation de la vie qui prenait déjà de l'ampleur à l'époque de Zamiatine :

Les poètes prolétariens des années post-révolutionnaires, tous faisant parti du *Proletkul't*, tous influencés par Bogdanov, idolâtrant l'Usine, la Machine, le Collectif. Ils chantent le Messie de fer, le Prolétariat, qui va

⁸⁰ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 33.

changer les lois de l'univers. Ils abandonnent le pronom personnel *je*, pour ne parler qu'au nom de *nous autres* (tels sont les titres des poèmes de Gerasimov, Kirillov, Filipcenko, Aleksandrovskij, Malaskin, écrits et publiés en 1918-1920). De la manière la plus concise, la plus brutale, cette vision se trouve exprimée dans l'oeuvre de Aleksej Gastev, un des personnages les plus marquants des années 20.

Poète, mais en même temps dirigeant du syndicat des sidérurgistes, Gastev met en scène, dans ses courts poèmes en prose, l'homme de l'avenir qui possède le rythme, la précision, la puissance d'une machine ; la frontière entre l'humain et le mécanique disparaît : c'est l'utopie tayloriste poussée à son paroxysme. [...]

Gastev [...] exalte la transformation de l'homme en automate. Pour lui, le prolétaire n'a pas de visage individuel, il a « des émotions que ne mesurent ni le cri, ni le rire, mais le manomètre et le tachymètre », sa psychologie est d'un « anonymat stupéfiant, permettant de désigner chaque unité prolétarienne par A, B, C ou par 325, 075, 0, etc. ». Un tel homme ne connaît ni faiblesse, ni obstacle, il est nous autres : « des jambes... mille milliers de rayons d'une même roue. Quelqu'un dévie-t-il d'un demi-millimètre, qu'on le brûle ! »⁸¹

Tout comme ces poètes qui ne voient l'homme, non plus comme celui qui habite monde⁸² mais bien comme l'un des rouages d'une immense machine, Zamiatine reprendra également cette idée dans *Nous autres* lorsqu'il fera rapporter à son protagoniste les injonctions que leur Bienfaiteur⁸³ a fait paraître dans leur *Journal national* :

⁸¹ Heller, L. (1981) Zamjatin: Prophète ou Témoin? "Nous autres" et les réalités de son époque. *Cahiers du Monde russe et soviétique*, 22 (2/3) p. 137-165 Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/20169919>

⁸² Voir à cet effet la notion de *homo habitans* de Jager.

⁸³ Cet homme au physique droit et austère est celui qui gouverne avec rigueur l'État Unique. Il est réélu annuellement lors d'une grande fête appelée Jour de l'Unanimité. Ce dernier pourrait d'ailleurs faire penser à l'unanimité de Jules Romains où l'homme et la machine sociale n'aspire qu'à ne faire qu'un et dont les rouages harmonieux et vigoureux prévalent sur manifestation de la nature humaine (réputée comme faillible) qui sera alors ainsi poussée au sommet de sa force, désormais indéfectible.

REJOUISSÉZ VOUS

Car, à partir d'aujourd'hui, vous êtes parfaits. Jusqu'à ce jour, vos enfants, les machines, étaient plus parfaits que vous.

Chaque étincelle d'une dynamo est une étincelle de raison pure, chaque mouvement du piston est un syllogisme irréprochable. La même raison infaillible n'est-elle pas en vous?

La philosophie des grues, des pompes et des presses est claires et finie comme un cercle. Votre philosophie est-elle moins circulaire?

La beauté d'un mécanisme réside dans son rythme précis et toujours égal, pareil à celui d'une pendule. Mais vous, qui avez été nourris dès votre enfance du système Taylor, n'avez-vous pas la précision du pendule?

Seulement, le mécanisme n'a pas d'imagination. Avez-vous jamais entendu les grues soupirer et se plaindre pendant les heures destinées au repos?

NON

[...]

Mais ce n'est pas de votre faute, vous êtes malades.

Votre maladie, c'est l'imagination.

C'est un ver qui creuse des rides noires sur vos fronts. C'est une fièvre qui vous oblige à courir plus loin, bien que ce « plus loin » commence où finit le bonheur. C'est la dernière barricade sur le chemin du bonheur.

Réjouissez-vous, elle est vaincue!

Le chemin est libre

Le dernier pas que vient de faire la Science Nationale consiste dans la découverte du centre de l'imagination.

Une triple application de rayons X sur ce centre vous guérira à jamais.

Vous êtes parfaits, vous êtes comme des machines; le chemin du bonheur à cent pour cent est ouvert. Hâtez-vous, jeunes et vieux, hâtez-vous de vous soumettre à la Grande Opération. Courez aux auditoria où elle est pratiquée. Vive la Grande Opération, vive l'État Unique, vive le Bienfaiteur!⁸⁴

Il semble ici que l'État Unique vise à tout prix à décourager toute forme de créativité et d'initiative personnelle; deux qualités qui avaient pourtant autrefois fait la fierté du genre humain. Parallèlement, notons cet engouement pour la similitude et la

⁸⁴ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p.171

protection du même qui se concrétisera, non seulement par le découragement de l'émergence des différences entre individus, mais aussi l'érection de cités encerclées d'immenses murs protecteurs. Cet univers immanent ne connaîtra alors qu'une seule frontière, celle du Mur Vert, dressé tel un rempart pour maintenir à l'écart tout ce qui ne découlerait pas de la main de l'homme – les animaux, les dieux, les « sauvages ». La nature elle-même semble avoir été domptée, sa force et sa fougue ayant été maîtrisées et enchâssées dans les Tours accumulatrices, régissant la température pour le bénéfice de ses créateurs qui ne connaîtront dorénavant qu'un beau temps assuré. Une fois encore, notre protagoniste de s'exclamer :

[...] quel joli ciel! Il est bleu, pur du moindre nuage (à quel point les anciens devaient avoir le goût barbare, pour que leurs poètes fussent inspirés par ces volumes vaporeux, informes et niais, se pressant stupidement les uns sur les autres!). J'aime, et je suis sûr de ne pas me tromper si dis que nous aimons seulement ce ciel irréprochable et stérile. En des jours comme celui-ci, le monde entier paraît être coulé dans le même verre éternel et impassible que celui du Mur Vert et de tous nos édifices.⁸⁵

Les termes comme « stérile », « éternel » et « impassible » employés ici illustrent sans contredit la primauté, accordée par l'État Unique, aux choses prévisibles et sûres. Le ciel des Numéros est « irréprochable » parce qu'il est dénué d'aspérité incongrues ou d'étendues sombres qui se soustrairaient aux regards. Ces visées semblent, une fois de plus, avoir quelque chose d'un calque des aspirations en vigueur, non seulement dans la Russie de Zamiatine, mais chez ses contemporains du début du XX^e siècle :

La conception tout entière d'une ville isolée du milieu naturel, d'un environnement totalement recrée par l'homme, reflète également les idées contemporaines. Malevic s'écrie après la révolution : « Arrachons-le [le

⁸⁵ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 17.

monde] des mains de la nature et construisons un nouveau monde appartenant à l'homme. » Tel sera le but des constructivistes, des productivistes. Et S. Tret'jakov, poète et théoricien de l'art de gauche (avait-il seulement lu *Nous autres* ?), dans un manifeste des nouveaux futuristes publié dans le premier numéro de *Lef* en 1923, répétera textuellement ce que D-503 disait à propos de la nature : « ... l'homme de type nouveau doit nourrir de la haine à l'égard de tout ce qui est inorganisé, inerte, spontané, sédentaire [...] Il lui est difficile d'aimer la nature d'un antique amour paysagiste, touristique, panthéiste. Hideuse est la forêt vierge, hideuses les steppes non cultivées, les chutes d'eau non utilisées, les neiges et les pluies qui tombent sans en avoir reçu l'ordre, les grottes et les montagnes. Tout est beau qui porte des traces de la main organisatrice de l'homme ». ⁸⁶

Il en ira donc de la même manière dans *Nous autres*, dont les Numéros, ne se contentant pas d'être maîtres du temps météorologique, pousseront leur conquête jusqu'à asservir le temps historique lorsqu'ils établiront le début de leur ère comme l'an zéro, tel un point d'origine prométhéen illuminant désormais et, tout aussi impeccablement, la destinée de l'Homme.

Comme en témoigne les quelques extraits précédents, ce qui transparaît dès les premières pages du récit, c'est l'importance que l'auteur de ce carnet semble attacher au fait de souligner la grandeur et l'unité de son peuple qui serait, dit-il, en accord parfait. Conséquemment, l'État Unique nous est d'abord présenté comme il l'a toujours perçu, soit sous la forme irréprochable d'une société unie, rationnelle, impérissable et garante de la pérennité du bonheur de tous. Ses visées se veulent grandioses, éternelles, englobantes : son magnificence en constante progression n'a d'égale que le soin avec lequel toutes les limites de la condition humaine sont sans cesse repoussées - à l'image de l'*Intégral*, toujours plus haut, toujours plus loin.

⁸⁶ Heller, L. (1981) Zamjatin: Prophète ou Témoin? "Nous autres" et les réalités de son époque. *Cahiers du Monde russe et soviétique*, 22 (2/3) p. 137-165 Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/20169919>

Or, le premier chapitre du roman s'achève déjà en nous laissant percevoir un indice que l'harmonie tant vantée n'est pas aussi sans faille qu'on nous aura d'abord laissé entendre : « Mais je suis prêt, comme chacun, ou plutôt comme presque chacun d'entre nous ». ⁸⁷ Ainsi la suggestion d'une certaine dissension viendra-t-elle s'immiscer dans l'univers jusque alors incontesté du roman de Zamiatine. Ce « presque » qui fait ici irruption dans cette description idyllique fait également jaillir, chez le lecteur, le doute que cette « perfection » n'est pas si nourrissante qu'il n'y paraît ou, du moins, qu'elle ne fait pas l'unanimité. À partir de ce moment et jusqu'à la fin du livre, nous suivrons avec attention l'évolution de ce désaccord, d'abord si marginal et dysfonctionnel aux yeux de notre protagoniste jusqu'à son inclinaison conflictuelle vers celui-ci. Le double se glissera progressivement alors dans la peau de D-503, nous entraînant dans son sillage. Ainsi donc, dans cet horizon mystique de l'amour, de l'écriture et des récits, notre protagoniste apprivoisera progressivement cet autre-en-lui jusqu'alors inconnu, lui faisant découvrir un monde oublié qu'il ne souhaitera plus mettre de côté au profit d'un univers d'exactitude et de raison.

C'est sur ce mouvement, partant d'une tentative effrénée, rigide et axée sur l'abolissement des obstacles vers une attitude empreinte de gratitude et d'ouverture aux limites, que nous aimerons tout particulièrement attirer votre attention pour les chapitres à venir. Si nous vous y invitons, c'est que nous considérons que se rencontrent et s'enracinent en ce lieu littéraire nos propres réflexions et questionnements à propos de la Modernité qui semble parallèlement éprise de cette frénésie utopique/dystopique où prédomine bien souvent une logique inébranlable dont la visée unificatrice ne permettra pas d'admettre, ni la présence, ni la manifestation, d'un autre monde. Nous estimons que ce regard herméneutique et phénoménologique que nous porterons sur cet univers dystopique pourra alimenter nos réflexions sur les répercussions de ces attitudes qui sont aujourd'hui de plus en

⁸⁷ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 16.

plus répandues, tant dans notre société occidentale moderne que dans le traitement de ceux qui souffrent de ne pas correspondre aux normes qu'elle véhicule. C'est pourquoi, tout au long de cet essai, nous nous attarderons plus particulièrement sur les impacts, d'abord sur la psyché collective et ensuite sur la psyché individuelle, de cette ambition d'établir une société où nous aurions enfin atteint un bonheur « parfait » comme celui de *Nous autres*. Nous verrons comment ce type de contentement n'est jamais exempt d'un certain désir de maîtrise et de contrôle sur l'environnement qui ne peut reposer que sur l'exclusion de tout ce qui serait *autre* et perçu alors comme nocif.

Nous découvrirons ensuite, à l'instar des protagonistes de *Nous autres*, que cet autre ne tolérera pas toujours d'être ignoré. En effet, bien qu'elle soit niée collectivement, cette part d'ombre, camouflée avec tant d'efforts par l'État Unique, ne cessera pas entièrement d'exister pour autant. Cet autre, qu'il soit social, historique, culturel, psychique ou même architectural, réussira dans certains cas, à émerger du couvert protecteur qui l'enserrait, obligeant à remettre en cause ce désir d'uniformité et d'un bonheur unilatéral qui, nous le verrons, menace de se retourner contre lui-même et contribuer au tarissement de la culture et de la vie de ses citoyens.

Ainsi donc, les choses auraient très bien pu continuer à se dérouler ainsi pour D-503 jusqu'à la fin de ses jours dans le système protecteur de l'État Unique mais, au cours de la marche quotidienne réglementaire, il effectua une rencontre qui bouleversera le *statut quo* de son existence. En effet, dès qu'il posera les yeux sur I-330 quelque chose en lui se modifiera irréversiblement. Cette femme, en apparence somme toute banale, cachait un sourire aux dents affutées et une fervente, mais discrète, passion pour les beautés de « l'ancien monde » et le non-conformisme, auquel elle introduira notre protagoniste. En effet, au cours du roman, D-503 se rendra compte qu'il devient, malgré lui, de plus en plus attiré par les mystères d'ailleurs et d'autrefois dont il recèle et auquel il a été nouvellement introduit par le biais des MEPHI, rebelles nus et

poilus de l'autre côté du Mur Vert et caractérisés par une liberté nourrissante, bien que limitée, et surtout respectueuse devant l'imprévisibilité et la précarité d'une autre forme de bonheur qui ne serait pas, quant à lui, un produit de la transparence et de la stabilité.

Après ses comparaisons, on pourrait penser que ces parallèles ne sont l'apanage que des sociétés totalitaires et plus particulièrement, celle de la terre natale de l'auteur : la Russie communiste - qui, pourrait-on le penser, n'a pas grand-chose à dire aux Occidentaux issus du régime démocratique du XXIème siècle que nous sommes. Mais, sommes-nous vraiment si loin de *Nous autres*? Peut-être sommes-nous plus près de cette allégorie que nous ne voudrions parfois nous l'admettre. En effet, si le point de départ de la dystopie de Zamiatine était d'abord de questionner les idéaux de la Russie des années 20 qui auraient pour but d'atteindre l'aboutissement de l'homme à travers la révolution et la mécanique, ce récit ne semble pas moins pertinent et apte à interroger le désir, très actuel, des sociétés occidentales du XXIème siècle d'abolir à leur tour les dernières entraves des hommes... Que nous pensions seulement à cette récente poussée moderne à la mondialisation et ce qu'elle nous révèle de la fantaisie d'un monde sans frontière : n'a-t-elle pas résulté en un système axé sur l'exploitation maximale des ressources et en un capitalisme poussé à un tel extrême que nous osons à peine y croire lorsque la communauté scientifique internationale nous met en garde que si nous n'effectuons pas dès maintenant des changements importants quant à notre façon de vivre et de consommer, nous risquons d'entrer dans une ère de bouleversements climatiques si violents que l'humanité risque de ne pas y survivre, entraînant avec elle plusieurs autres espèces dans son sillage. De plus, les thèmes communs des dystopies ne sont-ils pas point par point le reflet plus ou moins caricatural de notre époque? Parmi ceux-ci, relevons notamment une certaine la hantise de la mort qui se manifeste par la volonté d'anéantissement de toute limite ou barrière physiques par divers procédés (pharmacologiques, mécaniques, robotiques, chimiques, biologiques, etc) conjugué au culte de l'éternelle jeunesse ainsi que la

mise à l'écart des vieillards, de même que le déclin des rites funéraires et autres célébrations entourant la vie comme la mort. La nature elle-même semble aussi avoir été relégué à un autre plan et n'est souvent investie que dans l'optique d'en tirer profit et produit grâce au savoir-faire humain. De cette exploitation effrénée découle des conséquences majeures et néfastes incontestables, tel le déclin et l'extinction d'un grand nombre d'espèces animales. Des abysses océaniques aux jungles les plus reculées, plus un endroit sur la Terre n'échappe à la main polluée de l'homme et on ne compte plus les changements environnementaux qui sont attribuables à son influence (monoculture et usage intensif de pesticides, d'engrais et d'antibiotiques causant désertification des sols et un dérèglement général de la chaîne écologique, sans compter les OGM et les autres modifications parfois irréversibles du vivant; du « naturel », augmentation du climat planétaire dû à l'effet de serre, fonte des glaciers, pour ne nommer que ceux-là). Il y a aussi cet engouement pour l'uniformisation et stabilité sociale qui pourrait évoquer les recommandations pressurantes des publicitaires modernes qui établissent la plupart des normes de base nous dictant nos façons d'être et nos besoins. En possédant tel produit, telle apparence ou tel mode de vie, on se rapprocherait donc ainsi de la réussite – et du bonheur qui lui est souvent associée. Ces « recettes pour être heureux » sont aussi peu variées qu'elles constituent néanmoins la référence et l'étalon de mesure qui permettra d'évaluer notre condition d'homme moderne. Comme les dystopies, les sociétés modernes semblent d'ailleurs avoir mis de côté plusieurs héritages du passé, reléguant ainsi aux oubliettes de nombreux enseignement et mythes fondateurs pour ne se reposer qu'en la concrétude et la raison pour comprendre leur monde. C'est aujourd'hui la techno-science qui semble avoir le mandat quasi exclusif de fournir des réponses concernant l'entendement de notre monde et ce, même en ce qui concerne l'abstrait ou l'indicible.

Si nos espaces modernes tendent de plus en plus à ressembler aux récits dystopiques évoqués plus haut, qu'est-ce à dire de la direction que nous prenons? Que penser de

ces diverses utopies modernes? Ces bêtes de techniques et d'efficacité, sont-elles en mesure de garantir, comme plusieurs le souhaitent, quelque chose d'aussi frêle que le bien-être des hommes? Laissons ici la parole à Woodcock qui terminera cette section en alimentant notre réflexion en ces mots :

Yet, though so much of the Utopian dream is being fulfilled, our age has in one respect failed to meet the expectations of More and his successors; planned societies have brought little marked increase in human happiness. And it is avoiding the issue to blame this, as some disgruntled idealists have done, on the personal weaknesses of those who construct such societies. Rather than in human frailty, the error seems to lie in the Utopian outlook itself. Does not happiness, regarded in terms of a free and full life, depend on social fluidity? Does not any pre-determined way of living result in a constriction of initiative that is not only intolerable to human beings, but also harmful to the very efficiency it aims to achieve?⁸⁸

⁸⁸ Woodcock, G. (1956). Utopias in Negative. *The Sewanee Review*, 64(1), p. 81-97. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/27538509>

CHAPITRE II

OUTILS ET MÉCANISMES DE LA VOIE UNIQUE DU BONHEUR : STANDARDISATION, TRANSPARENCE, EXCLUSION DE L'AUTRE

2.1 Introduction : l'altérité selon le « métabolisme »

À la lecture de ce résumé, une chose nous apparaît ici très clairement, soit tous les efforts dispensés par le Bienfaiteur et ses acolytes dans le but de générer et maintenir une société idéale où chacun pourrait se gorger d'un bonheur sans fin et immuable. Les moyens pour arriver à cet état sont multiples mais tous unifiés sous la bannière de la main de l'homme, auto-fondant ainsi cet univers dont elle se garantit alors le contrôle absolu. Pour ce faire, rien n'est donc laissé au hasard ou à la providence divine; la pérennité de cette société reposant plutôt sur la constante régulation des procédés d'uniformisation, de transparence et de mise à l'écart du dissemblable. Son expansion procèdera en deux « mouvements » simultanés et complémentaires (si tant est que l'on peut parler de mouvance dans un lieu basé majoritairement sur l'immobilisme) : soit une aspiration à la fusion au « un », idéal unilatéral qui sera conjugué, dans un deuxième temps, avec le rejet systématique de tout ce qui est perçu, de près ou de loin, comme étant dissemblable, imparfait et incontrôlable qui, une fois relégué à l'extérieur, pourra devenir un objet sur lequel une opération devient possible. Dans les pages qui suivent, nous observerons comment ces éléments s'inscrivent et se manifestent au cœur de la société dystopique de l'État Unique. Parallèlement, nous resterons attentifs à ce que ces propensions fictives, mises en

récit dans *Nous autres*, pourraient avoir à nous dire sur les fondements bien réels de certaines de nos ambitions modernes.

Regardons tout d'abord comment cet appel primordial à l'unité présenté dans *Nous autres* se manifeste et nous transporte dans un univers où l'on cherche vraisemblablement à annihiler toute distance qu'il pourrait y avoir entre un « moi » et un « autre », un intérieur et un extérieur, un pareil et un différent - et ce, à plusieurs niveaux. Dans un premier temps, l'auteur nous laisse rapidement entendre que la singularité individuelle a été sacrifiée sur l'autel de l'unité, principe primordial semblant souder les fibres constitutives de cette société dystopique, appelée à juste titre « l'État Unique ». Dans cette optique, et comme son nom l'indique, l'appellation État Unique évoque l'idée qu'elle constitue la seule direction possible, tel un indivisible point de fuite vers lequel tous se doivent de tendre dans une « harmonie carrée »⁸⁹ et uni-vers-elle. Les majuscules dont cette constitution s'est, par ailleurs, dotée nous rappelleront étrangement celles utilisées par les Chrétiens monothéistes, pour évoquer leur Créateur, leur Dieu. En grammaire, la règle dite *antonomase complète* est ici employée pour désigner ce type de rapport au tout et où l'on cherche à appuyer l'importance d'une même entité, supérieure et parachevée. Il est à noter, ceci dit, que selon cette même règle, lorsqu'on prend une majuscule, on perd alors toute possibilité de mise au pluriel. Il semble en être également ainsi pour les membres de la société quasi-déifiée qu'est l'État Unique, complètement unifiée sous cette gouverne totalisante, comme D-503 en témoigne dans son journal : « Notre corps aux mille têtes repris sa marche et en chacun de nous régnait cette joie mesurée que connaissent sans doute les molécules, les atomes et les phagocytes »⁹⁰.

⁸⁹ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 17.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 127.

Ces propos viennent faire apparaître ici un mode de fonctionnement rappelant, une fois de plus, celui de la parfaite unité du fonctionnement du corps biologique en ce que chaque individu participe de manière indistincte au fonctionnement global. Plus précisément, il pourrait aller jusqu'à évoquer une fonction bien connue de notre organisme, soit la fonction métabolique, décrite ici par Jager :

Notre mot *métabolisme* évoque cet aspect d'un changement radical qui affecte les plantes ou les animaux lorsqu'ils sont mangés puis digérés, donc transformés, par le corps d'un organisme étranger. Dans ce processus métabolique, l'ancienne forme de vie perd toute trace de son identité première puisque celle-ci est graduellement convertie en une nouvelle forme.⁹¹

Cet extrait montre comment nos corps savent se montrer très efficaces dans l'ingestion des nutriments nécessaires à notre survie. À ceci, Jager se permet d'ajouter, telle une mise en garde : « Dans ce sens, le métabolisme évoque plus clairement l'image de la mort, comprise comme la perte absolue et irrévocable de son identité ou de sa place dans le monde ».⁹² Nous pourrions ainsi penser qu'en ne mettant de l'avant qu'une seule manière d'exister, l'existence des Numéros de l'État Unique reprend ce même principe, en se forgeant conséquemment au travers d'un caractère d'indifférenciation, c'est-à-dire en abandonnant toute figure identitaire propre et en annihilant, du même coup, toute étrangeté et toute différence. En effet, non seulement la politique en vigueur stipule-telle que chacun appartient à tout le monde mais aussi insiste-telle sur le dépouillement de tout attribut unique et singulier, rendu d'ailleurs invisible - notamment par des physiques standardisés par divers procédés techniques dont, principalement, ce qu'ils appellent la

⁹¹ Jager, B. (1999) *Metabolics and the art of psychotherapy. Metabolics : J. H. van den Berg's historical phenomenology*, sous la dir. de B. Jager, B. Mook, M. P. Sipiora et J. H. van den Berg, p. 1-15. Pittsburgh : The Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University.

⁹² *Id.*

« puériculture ».⁹³ Dans ce même élan d'uniformisation, il n'y a pas que la génétique qui ait été matée mais également ce qui, de tous les temps, a été réputé pour être la source des plus grandes passions et débordements humains : l'amour. L'imprévisible sentiment amoureux, lui aussi : « fut enfin vaincu, c'est-à-dire qu'il fut organisé, mathématisé, et, il y a environ neuf cents ans, notre ' Lex Sexualis ' fut proclamée : ' N'importe quel numéro a le droit d'utiliser n'importe quel autre numéro à des fins sexuelles ' ».⁹⁴ Ainsi, après examen du nombre d'hormones dans le sang de chacun par le laboratoire du Bureau Sexuel, celui-ci établit pour lui un tableau de jours où les rapports charnels sont permis; il ne reste plus qu'à faire une demande selon laquelle on déclare vouloir utiliser tel ou tel numéro.

Dans la société de l'État Unique, il ne sera donc désormais plus question d'une fréquentation amoureuse où il est bienvenu de courtiser sa mie pour faire naître la réciprocité du désir : désormais c'est le règne ultime de la coïncidence et de l'éternelle reconduite de l'envie. Désir donc sans borne d'ailleurs puisqu'on ne procède plus ici, pour le résorber ou l'encadrer, à son « interdiction, [s]a censure, [s]a surveillance, [s]a répression [...] mais par la libération du besoin sexuel. C'est l'ordre de l'assouvissement programmé qui a vaincu le désordre amoureux ».⁹⁵ L'amour, jadis perçu comme la communion de deux âmes distinctes, s'en retrouve conséquemment réduite à la dimension biologique au moyen de cette fusion quasi illimitée et indifférenciée des corps. L'amour qui autrefois imposait, respectait, voire célébrait l'asymétrie relationnelle se transmutera alors en une sexualité érigée que sur la base de contacts assurés et immédiats. Dans l'État Unique, le manque, l'attente, l'espérance de l'autre se font *persona non grata* et ne sont désormais plus éprouvés,

⁹³ Il s'agira donc ici de procéder à la sélection minutieuses des géniteurs parmi ceux dont le génotype respectera les Normes Maternelle et Paternelle (p. 26).

⁹⁴ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard. p. 33.

⁹⁵ Finkelkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p. 227-228.

cet autre étant devenu perpétuellement accessible, immédiatement disposé et disponible sur commande. « Là où était *eros*, le sexe est advenu et le bonheur ainsi a triomphé de l'événement ».⁹⁶ L'idéal entretenu ici semble être celui d'un univers où plus rien ne résiste, où plus rien ne fait obstacle au manque grâce à un accès littéral et non-médiatisé à l'autre, qui devient ici l'équivalent de soi-même. C'est la perte du « deux » qui cherche à se retrouver momentanément au profit du « un » sans fin.

Nous le mentionnions plus tôt, une autre illustration frappante de cette propension à la non-différenciation des caractères est sans doute l'administration d'un Numéro d'identification à chacun de ses membres, se voyant ainsi dépouillés de toute familiarité⁹⁷ et de singularité⁹⁸, qui contribuera à renforcer ce statut d'être-maillon d'un tout et la perpétuation du même :

J'entends au-dessus de ma tête, le réveil sonner, alerte et cristallin : il est sept heures, il faut se lever. On se croirait entouré de miroirs : j'aperçois à travers les murs d'autres moi-même, avec ma chambre, mes vêtements, mes mouvements, répétés mille fois. Cela vous fait du bien, on voit qu'on est la partie d'une unité immense et puissante. Et c'est d'une telle beauté : pas un geste, pas une flexion, pas un mouvement inutile!⁹⁹

Ainsi, dans leur royaume de verre élagué de tout ce qui est considéré comme superflu (puisque vain), les Numéros concentrent leur existence sur l'efficacité et la productivité où chaque action est faite simultanément et en cadence, tels les rouages bien huilés d'une chaîne de montage - invention qu'ils tiendront d'ailleurs en haute

⁹⁶ Finkelkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p. 228.

⁹⁷ Notons d'ailleurs qu'ils s'adressent aux autres en se vouvoyant.

⁹⁸ Les vêtements, depuis toujours considérés comme un signe d'humanité et un véhicule d'expression de la créativité, ont également été remplacés par l'« unif » bleuâtre réglementaire, renforçant l'impression d'appartenance à un tout uniformisé.

⁹⁹ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 42-43.

estime : « Certes, ce Taylor était le plus génial des anciens. Il est vrai, malgré tout, qu'il n'a pas su penser son idée jusqu'au bout et étendre son système à *toute* la vie, à chaque pas, à chaque mouvement. »¹⁰⁰

La mécanisation de la chaîne de montage est ainsi lourdement investie par toute une nation qui semble y voir le salut, non seulement de leur peuple, mais de l'humanité entière. Ce rêve deviendra donc réalité dans *Nous autres*, où ce précepte sera poussé jusqu'à son ultime achèvement : Table des heures. Cette invention vénérée règle et régent les activités de tous à la minute près : du lever au coucher en passant par les heures de travail, la marche obligatoire en cadence et l'Heure Personnelle, chacun fonctionne au rythme de tous :

Eh bien, les Tables de Heures, elles, ont fait de chacun de nous un héros épique à six roues d'acier. Tous les matins, avec une exactitude de machines, à la même heure et à la même minute, nous, des millions, nous nous levons comme un seul numéro. À la même heure et à la même minute, nous, des millions à la fois, nous commençons notre travail et le finissons avec le même ensemble. Fondus en un seul corps aux millions de mains, nous portons la cuiller à la bouche à la seconde fixée par les Tables; tous, au même instant, nous allons nous promener, nous nous rendons à l'auditorium, à la salle des exercices de Taylor, nous nous abandonnons au sommeil...¹⁰¹

Il est clair que les Numéros de l'État Unique, en poussant ainsi le système de production de masse jusqu'à son extrême en l'incluant dans l'ordre de la vie, ne se contentent plus d'en faire un outil au service de l'homme mais bien l'inverse en alimentant ainsi un véritable culte à la cohésion sociale et à l'uniformité. Et il semble ici de plus en plus clair que c'est le monde jagérien du travail que l'on cherche ici à

¹⁰⁰ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 42-43.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 25.

habiter en capitalisant sur une façon d'être qui serait universelle et reproductible se voulant une réponse autant éclatante qu'univoque à la recherche de pouvoir et de maîtrise des hommes. Nous étudierons les détails de cette question un peu plus loin mais, pour l'heure, demandons-nous simplement : mais que se cache-t-il donc derrière cet engouement ? Heller tente ici une réponse en élaborant les enjeux qui se glissent, selon lui, derrière l'idéalisation d'un tel système qui semble, une fois encore, être la réverbération des aspirations ayant cours à l'époque de Zamiatine :

Né de la même tradition utopique, le taylorisme est beaucoup plus qu'une méthode d'intensification et de rationalisation du travail. En émiettant ce dernier, en le simplifiant et le codifiant, le taylorisme (ou le fordisme) revalorise totalement les rapports de travail. Il fait naître chez l'homme le sentiment de pouvoir dominer (avec l'aide des machines) le monde matériel. Bref, il donne l'illusion d'être enfin un moyen réel pour construire l'utopie. On comprend son impact dans un pays où tous les rêves de l'humanité devaient être réalisés.¹⁰²

Pour mieux comprendre ces propos, revenons au roman à l'étude et continuons de regarder ici de plus près la structure et le fonctionnement de l'État Unique mais surtout, celui des dystopiens-Numéros qui y vivent. Ces Numéros, potentiellement distincts et dotés d'attributs particuliers à l'origine, ne dépasseront pourtant guère, au cours de leur existence, un statut d'êtres banals, insignifiants et remplaçables. Cette interchangeabilité découlant de l'égalité les privera alors de la possibilité d'être significatifs pour quelqu'un d'autre, non seulement comme êtres sexués mais tout simplement comme êtres distincts des autres. Dans cet univers, il n'y a donc guère de place pour l'amour filial, la camaraderie ou l'affectivité d'un surnom amoureux : en distribuant au hasard ces numéros, l'État Unique supprime du même coup ce qui liait jadis les humains entre eux, soit la filiation, le couple, etc. Par conséquent, le concept

¹⁰² Heller, L. (1981) Zamiatine: Prophète ou Témoin ? "Nous autres" et les réalités de son époque. *Cahiers du Monde russe et soviétique*, 22 (2/3) p. 137-165 Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/20169919>

de famille est ainsi rendu vétuste et les patronymes inexistants puisque seule la grande famille universelle de l'État Unique demeure. Ici, point de succession ni d'héritage inter-générationnel non plus; le concept de père et mère n'existant que comme un point de référence dépassé, arriéré, voire même source de mépris. C'est donc la perpétuation de l'ordre établi qui prévaut sur la transmission d'une tradition. L'éducation de la nouvelle génération, tout aussi semblable à l'ancienne que la précédente, s'effectue d'ailleurs par le biais de robots-professeurs.

Cet anonymat n'est d'ailleurs pas sans rappeler ce même dépouillement du scientifique du monde du travail de Jager qui, en mettant de côté ses attributs individuels, revêt son manteau d'objectivité lorsqu'il vise l'obtention d'une vérité absolue, unique et unifiée. Jager explique:

The first rule to be obeyed by an objective, natural scientific observer is that of practicing both anonymity and invisibility. To enter that world the observer must alienate himself from his personal life and distance himself, for the time being, from all personal qualities such as those of age, sex, nationality or even those of language or historical circumstances. The scientific observer takes distance from his personal and individual life while adopting Descartes' famous slogan of "*Larvatus prodeo*" (masked I advance). He is therefore required to observe from his hiding place a world to which he claims to have no particular attachment and that does not recognize either his age or his sex or even his name or nationality. His essential task is that of observing an alien world without being seen, heard or understood.

Such a strategy of observation is common to both hunting and warfare and we therefore cannot fully understand scientific practices without reference to either. Natural science reveals itself here as a practice of combat and in that sense it shows itself as radically at variance with the practices of the arts, with those of religion and of the humanities.¹⁰³

¹⁰³ Jager, B. (2013). Psychology as an Art and as a Science : A Reflection on the Myth of Prometheus. *The Humanistic Psychologist*, 41(3), p. 261-284.

Pour ce faire, cette dépersonnalisation est semblablement reproduite dans la vision d'un univers conçu lui-même comme neutre, quand il n'est pas perçu comme inhospitalier et hostile :

Natural science and the workaday world both bring us face to face with an anonymous, natural order *that ignores our presence* and that cannot recognize our needs and desires. In that confrontation we remain forever strangers and outsiders to a reality that we may learn to act upon, or even to master, but that we can never learn to love or to inhabit.¹⁰⁴

En plus simple : lorsqu'on se propose de prendre du pouvoir sur quelque chose, on n'a d'autre choix que d'imposer notre vision à ce que l'on cherche à dominer en ne faisant qu'un avec lui. De cette façon, cette position attribuable au monde du travail nous permet certes d'obtenir plus de maîtrise sur la situation mais elle anéantit du même coup la relation qui nous aurait permis d'habiter ce monde. Vivre comme un Numéro, devient donc en quelque sorte un vivre sans passé, sans histoire. Ici, dans le monde mécanique et automatisé de *Nous autres* prend donc la forme d'une *tabula rasa* où le seul temps valable et digne d'intérêt est le temps présent. Ces éléments rappelleront, à leur tour, l'exactitude du métabolisme dans son irréprochable action de dissoudre les nutriments pour les intégrer à l'organisme. À nouveau, laissons Jager élaborer sur cette dynamique :

Meta-ballein réfère littéralement à l'acte de lancer (*ballein*) quelque chose d'un intervalle spatial ou temporel (*meta*) de façon à ce que le cours de la transformation soit perdu et que celle-ci ne puisse être réversible. Le

¹⁰⁴ Jager, B. (2014) Mary Shelley's *Frankenstein* and the Fate of Modern Scientific Psychology, *The Humanistic Psychologist*, 42:3, 268-282, DOI: 10.1080/08873267.2014.929900

métabolisme désigne donc un changement fatidique et unidirectionnel qui ne laisse aucun souvenir sur son passage.¹⁰⁵

Avec ce nouvel extrait, une autre fonction semble s'ajouter aux principes métaboliques : ici, l'étymologie du métabolisme réfère à la fonction corporelle de diviser le monde en une dichotomie externe/interne dont l'intérieur est régi par des règles qui lui sont propres et qui obligent, non seulement à rendre semblable et conforme par la digestion/intégration ce qui vient du dehors, mais qui force aussi au rejet systématique de tout corps étranger par l'organisme. Celui-ci, s'il est jugé comme menaçant pour l'intégrité de l'organisme, sera combattu et évacué comme rebus. S'il est, *a contrario*, jugé comme étant en partie utile, l'organisme reprendra pour son propre compte certains éléments en laissant de côté ce qu'il considérera comme insignifiant. Ce sont sur ces formes d'exclusion que nous nous arrêterons dans les sections suivantes pour étudier comment l'État Unique a procédé pour se débarrasser de ses voisins, tant horizontaux (les animaux et la nature) que verticaux (les ancêtres, les dieux).

2.2 L'autre et ses limites : différentes formes d'exclusion

Il semble donc, et de plus en plus, que la neutralité, la conformité et la transparence constituent le moteur de l'homéostasie sociale, précieux gage de stabilité pour les résidents de l'État Unique. Voici un autre extrait du journal de D-503 qui nous présente le décor dans lequel il évolue et auquel il semble trouver un réel contentement à intégrer :

¹⁰⁵ Jager, B. (2004). Historical background and translator's introduction. *J. H. van den Berg, The two principal laws of thermodynamics: A cultural and historical exploration*. Pittsburgh : Duquesne University Press. (Traduit par Blouin, P.).

D'habitude, dans nos murs transparents et comme tissés de l'air étincelant, nous vivons toujours ouvertement, lavés de lumière, car nous n'avons rien à cacher, et ce mode de vie allège la tâche du Bienfaiteur. Autrement, on ne sait ce qui pourrait arriver. Il se peut que les demeures opaques des anciens aient engendré chez eux leur misérable psychologie cellulaire.¹⁰⁶

Les bâtiments de verre, transpercés de toute part d'une lumière purificatrice ne connaissant pas de borne et dénuée de pénombre, se font en effet ici complices du contrôle et de la régulation sociale. Cette lumière incandescente et omniprésente semble avoir la capacité d'accéder de façon illimitée à tous les espaces, mais qui, finalement, en détruisant le clair-obscur, brûle tous les êtres puisqu'il efface le seuil (la part d'inconnu et de secret qu'il pourrait cultiver entre eux). Ici, jamais mention d'un horizon, tout n'est que cette lumière qui baigne parfaitement cet univers et qui ne se tarie jamais. L'éclairage semble émaner de partout, si bien qu'on ne peut en identifier la provenance : « Le soleil brillait partout, à travers le plafond, à travers les murs; il venait d'en haut, des côtés et était réfléchi d'en bas »¹⁰⁷. Le soleil, source de cet éclat, semble littéralement happé par les édifices de verre et jusqu'à en être méconnaissable. Le soleil n'est plus l'unique astre de feu illuminant le monde mais est réfléchi tant de fois que c'est le monde qui semble étinceler par lui-même :

Le ciel magnifiquement bleu, les minuscules soleils dans chacune de nos plaques, les visages non obscurcis par la démente des pensées, tout semblait fait d'une seule matière lumineuse et souriante. Le rythme cuivré résonnait : « tra-ta-tam ». Ces « tra-ta-tam », ce sont des marches de bronze resplendissant au soleil, et, à chaque marche, on s'élève toujours plus haut, dans le bleu vertigineux...¹⁰⁸

¹⁰⁶ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 31.

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 51.

¹⁰⁸ *Ibid*., p. 19.

Ainsi, la lumière, de par sa pureté et sa globalité, apparaît presque comme l'élément liant toute chose. Or, pour être pleinement efficace, il semble que cette transparence tant adulée vise avant tout à repérer tout vice et toute « impureté » et les évincer de son sillage. Des imperfections et divergences notre protagoniste D-503 en a d'ailleurs la hantise : « je ne peux supporter les taches »¹⁰⁹, dit-il en apercevant une coulée d'encre sur une feuille de papier jusqu'alors immaculée. Ici, dans ces lieux métaboliques, la trace, l'empreinte ou la marque (plutôt que potentiellement porteuses d'une ouverture vers autre chose et donc d'une possibilité de sens) sont nécessairement synonymes d'inadéquation, de défaillance et d'une non-coïncidence menaçantes. Une tache, en soi, n'a pas de but, pas de fonction distincte. Toute anomalie, toute donnée inconnue, devient alors obligatoirement dysfonction et se devra d'être dissoute. En effet, lorsqu'on met autant d'emphasis sur l'unification et le semblable, si par malheur des différences persistaient, l'étape qui suit consistera à repousser hors de l'univers (et de la conscience), les éléments dissidents. Dans *Nous autres*, cela se produira de trois façons : dissolution phagocytaire du non-conforme par la Machine du Bienfaiteur, mise à l'écart de la nature et coupure temporelle avec le passé. Ce sont ces aspects et leurs implications que nous détaillerons dans les pages à venir.

2.2.1 La Machine du Bienfaiteur

Calquée une fois de plus sur les principes métaboliques, la Machine du Bienfaiteur remplira ici cette première fonction d'élimination définitive et dévorante de tout élément dissident, tel que l'illustre l'extrait suivant décrivant l'exécution d'un condamné :

¹⁰⁹ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard. p. 107.

Le corps disloqué se recouvrit d'une fumée légère et brillante puis se mit à fondre, à se liquéfier avec une rapidité fantastique. Il ne resta plus rien qu'une mare d'eau chimiquement pure qui, l'instant d'auparavant, faisait battre tumultueusement son cœur...¹¹⁰

Souvent comparé à un miracle et symbole de la puissance quasi surhumaine du Bienfaiteur, la Machine représente bien cet appétit des Numéros pour la « dissociation de la matière, dissolution des atomes du corps humain »¹¹¹. La « pureté » qui en découle ne sera d'ailleurs en aucun cas une substance brute et naturelle – c'est du moins ce qu'on sous-entend ici : qu'elle est un produit découlant de la raison de l'homme et de sa capacité nouvellement acquise par un appareil de sa conception à se « libérer » de son fléau intérieur. Ce qui est considéré comme pur ici se sont indéniablement l'efficacité inébranlable de la Machine ainsi que son produit qui aura été réduit à une composante chimique neutre, apathique et désincarnée, annihilant ainsi tout chaos organique rebelle. Cette Machine du Bienfaiteur, se faisant ainsi *deus ex machina*, représente en quelque sorte l'outil par excellence de standardisation de cette société qui n'admet pas les différences entre les êtres, ou bien en refusant de les voir et de se manifester, ou bien en cherchant à les rendre inexistantes par un complexe procédé de conquête et d'anéantissement de la blessure originelle que constituent la séparation et la non-concordance avec l'autre.

Nous l'avons vu plus haut, les Numéros ont octroyé à leur État Unique les majuscules rappelant celles que les Chrétiens emploient pour référer à leur Dieu Unique. Ils y réfèrent par ailleurs de façon assez semblable en parlant de l'État Unique qui, tel les pharaons anciens, est considéré comme l'équivalent des dieux : « Il va de soi qu'il ne

¹¹⁰ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 56.

¹¹¹ *Id.*

s'agit pas ici d'une religion déiste mais de celle de l'État Unique »¹¹². Cette quasi-déification n'est pas étonnante puisque cette société semble en effet avoir repris à son propre compte les principes religieux en vénérant leurs propres accomplissements humains qu'ils hisseront toutefois au rang de divin. Ainsi, ils relègueront aux oubliettes les rites et mythes d'autrefois en ne conservant de leurs cérémonies religieuses qu'une certaine célébration publique glorifiant la consonance :

D'après les documents parvenus jusqu'à nous, les anciens éprouvaient des sentiments semblables lors de leurs « services religieux ». Mais eux, ils servaient un Dieu inconnu et absurde, tandis que nous, nous servons un Dieu sensé et parfaitement connu. Leur Dieu ne leur donnait rien, si ce n'est des inquiétudes éternelles, tandis que le nôtre nous a donné la vérité absolue : il nous délivrés de toute inquiétude. Leur Dieu n'a rien trouvé de mieux que de s'offrir en sacrifice, on ne sait pourquoi, tandis que nous apportons au nôtre, à l'État Unique, un sacrifice paisible, réfléchi et raisonnable. Certes, c'était bien une liturgie triomphale à la gloire de l'État Unique que cette commémoration de la Guerre de Deux Cents ans, de la victoire grandiose remportée par tous sur un seul, par le total sur l'unité...¹¹³

À la lecture de cet extrait, il apparaît clairement qu'en faisant de l'État Unique leur Dieu, il n'est plus ici question d'honorer une relation où le Ciel et la Terre auraient mutuellement besoin l'un de l'autre mais plutôt un monde où l'homme se déclare comme étant le seul maître à bord. Le Dieu-Amour est mort et c'est un Dieu-Puissance qui s'éveille de ses cendres. Il appert ici que la doctrine montante en ces lieux soit la rationalité, vénérée non pas pour ce qu'elle se propose à l'homme comme véhicule de piété et de sagesse, mais plutôt comme porteuse de la possibilité de s'inscrire comme gouverneurs de leur univers :

¹¹² Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 50

¹¹³ *Ibid.*, p. 53-54.

Nos dieux sont ici, sur terre, avec nous, dans le Bureau, dans la cuisine, à l'atelier, au salon. Les dieux sont devenus comme nous, *ergo*, nous sommes devenus comme les dieux. Et nous allons vers vous, lecteurs planétaires inconnus, pour rendre votre vie divinement raisonnable et précise, comme la nôtre...¹¹⁴

Les Numéros ont donc en quelque sorte accompli le rêve herculéen de se hisser au rang des dieux. Jadis réservé à l'élite d'une poignée d'héros qui devaient subir bon nombre d'épreuves pour y parvenir, ce titre mythique était une affaire d'exception alors qu'il se voudrait ici à la portée de tous. Or, il semble qu'en redescendant en quelque sorte la divinité sur la terre et en dépouillant les dieux de leur attributs célestes, les hommes n'aient plus personne envers qui répondre de leurs actes – qui, par ailleurs, n'ont plus besoin d'être extraordinaires pour être considérés comme divins. Ils sont désormais seuls à la barre de leur destinée. La précédente référence à l'*ergo* qui nous rappellera incontestablement la célèbre citation de la pensée cartésienne (« *Cogito ergo sum* ») n'est peut-être d'ailleurs pas anodinement placée à cet endroit si l'on considère que Descartes a, par sa méthode, tenté de faire de lui-même son propre point de fuite de son entendement du monde, en quelque sorte. Dès lors, nous semblons assister à un certain basculement du rapport de l'homme moderne au savoir, à la connaissance et à nous-mêmes en tant qu'hommes :

[...] la connaissance n'est plus conçue comme fondamentalement réceptive, l'initiative de l'entendement est du côté de l'homme, non du côté de l'ordre cosmique; en recherchant la connaissance, l'homme convoque la nature au tribunal de la raison. La science interprétée *propter potentiam* se voit assigner de nouvelles fins : l'adoucissement de l'existence, la conquête de la nature, la maîtrise systématique des conditions naturelles de la vie humaines.¹¹⁵

¹¹⁴ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 7

¹¹⁵ Finkielkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p.173

Ici, dans un cas comme dans l'autre (celui de l'État Unique ou de la pensée cartésienne), l'excellence découlant de la qualité de la relation avec un autre se trouvera compensée par sa propre capacité de puissance et de maîtrise techniques : « [...] nous avons canalisé toutes les forces de l'univers, et une catastrophe est impossible »¹¹⁶ Ce qui frappe d'abord ici, c'est avant tout l'idée incontestable de maîtrise de ces hommes sur leur environnement, rendue possible grâce à l'organisation méthodique de leur emploi du temps et, surtout, grâce à « [...] la raison qui purifie tout ce qu'elle touche »¹¹⁷.

2.2.2 Mise à l'écart de la nature

À la lumière des réflexions précédentes, il est de plus en plus clair que la société décrite dans *Nous Autres* fonctionne en quelque sorte comme une entité organique et métabolique qui déploie son énergie de manière à conserver un certain équilibre et une constance interne et, parallèlement, à se protéger de toute influence ou menace extérieures. À cette fin, il érige sa première défense, le Mur Vert, les coupant du « monde du dehors » et maintenant à distance les animaux. Dès lors, le Numéro n'appartient plus au règne de la nature dont il s'est soustrait en érigeant une immense barrière pour l'en séparer :

Heureusement, entre le sauvage océan vert et moi, il y avait le Mur. Combien grande est la sagesse divine des murs et des obstacles! C'est peut-être la plus grande de toutes les découvertes. L'homme n'a cessé d'être un animal que le jour où il a construit le premier mur. Nous n'avons cessé d'être des sauvages que lorsque nous avons édifié le Mur Vert, lorsque nous avons isolé, à l'aide de celui-ci, nos machines, notre

¹¹⁶ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 34

¹¹⁷ *Id.*

monde parfait, du monde déraisonnable et informe des arbres, des oiseaux, des animaux...¹¹⁸

Le Mur ici érigé fait clairement apparaître ici l'idée de la séparation, non seulement comme moyen de protection contre l'imprévisible et l'indompté, mais aussi fonction de l'établissement d'une certaine volonté de suprématie sur cet univers « sauvage ». Le Mur fait donc ici office d'une *borne*, au sens classique du terme, en ce sens qu'elle sert à définir « les confins, la ligne de démarcation »¹¹⁹ tout en prenant aussi la forme d'une *frontière* qui rappelle, quant à elle, l'idée d'un « front mobile d'expansion continue »¹²⁰ qui cherche à dominer et à prendre le dessus sur les objets extérieurs.

Il apparaît ici clairement qu'en sa qualité de séparation étanche et inflexible, le Mur Vert ainsi que ceux qui l'on érigé envisagent ce qui se situe à l'extérieur davantage comme des obstacles plutôt que de réels voisins susceptibles d'être adressés, fréquentés et, potentiellement, reçus. Le Mur Vert se distingue alors d'un seuil, seule instance pouvant permettre une rencontre avec un autre. À ce propos, Jager précisera :

Afin d'illustrer ce concept, prenons l'image d'un sentier conduisant un individu jusqu'au seuil de la demeure ou du domaine d'un autre. Ce seuil diffère d'un simple obstacle du fait qu'il ne peut pas être traversé sans la bienveillance et l'autorisation de l'hôte. Un obstacle cédera à la force, aux ressources et détermination d'une personne seule et peut même se présenter comme un défi aux initiatives personnelles. Mais un seuil structure inévitablement une situation en une rencontre où l'un occupe le rôle d'hôte et l'autre celui d'invité. Le seuil situe inévitablement deux êtres l'un par rapport à l'autre. Ni l'un ni l'autre ne doivent alors franchir l'espace d'hospitalité qui les unit et qui les sépare tout à la fois. Certes, il

¹¹⁸ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 96.

¹¹⁹ Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 118

¹²⁰ Finkelkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p.269

est toujours possible de transgresser la limite existant entre l'hôte et l'invité, mais une telle transgression réduit le concept de seuil en une simple barrière et, détruit par le fait même, la relation d'hospitalité. Au lieu de réunir l'hôte et invité, au lieu de créer une sphère d'intimité et de révélation mutuelle, une telle transgression détruit les fondements mêmes d'un monde habitable. Là où il est question d'un seuil il y est toujours question d'un invité, d'un invité demandant à être admis et d'un hôte répondant à son appel. En fait, nous pourrions dire que tous espaces réellement habités sont fondés sur ce principe d'hospitalité.

Cette interaction entre l'hôte et l'invité, ayant lieu à l'entrée de la demeure, ne cesse pas dès que l'invité traverse le seuil. La visite tout entière reste structurée par la dynamique de la relation hôte/invité. Par conséquent, nous pourrions considérer un seuil non pas comme une chose particulière ou événement que nous franchissons et laissons derrière soi, mais comme un pacte nous liant à l'autre et nous situant dans une relation singulière et privilégiée. Franchir le seuil d'une demeure implique d'accepter ce pacte et de répondre désormais aux demandes de réciprocité implicites aux rôles d'hôte et d'invité. Dans ces conditions, traverser un seuil ne le fait pas disparaître, mais au contraire l'activera et fera de lui un élément structurant une rencontre. Par conséquent, le seuil reste à présent effectif non seulement pour la durée de la visite mais pour toute la durée de la relation hôte/invité. Le seuil peut être vu comme un horizon entourant chaque objet que l'invité rencontre dans chaque objet de la maison de son hôte. L'invité manipule ou regarde ces objets en prenant clairement conscience qu'ils appartiennent et parlent de la vie de l'hôte. Cependant, les « paroles » ou le « témoignage » de ces objets n'arrivent pas automatiquement ou mécaniquement mais doivent être élucidés par l'invité. C'est comme si chaque objet demeurerait entouré par un seuil face auquel l'invité doit de nouveau annoncer sa présence et renouveler sa demande une manifestation de son hôte. Chaque photographie, chaque fourchette, assiette ou verre constitue donc une nouvelle situation, structurée par un seuil, devant lequel l'hôte ainsi que l'invité demande de nouveau la manifestation de l'autre.¹²¹

Cette distinction met en relief le fait qu'en faisant le choix drastique de vivre seul dans l'utopie et en refusant de s'engager avec un autre dans un monde imparfait,

¹²¹ Jager, B. (1996). The obstacle and the threshold: Two fundamental metaphors governing the natural and the human sciences. *Journal of Phenomenological Psychology*, 27(1) DOI: 10.1163/156916296X00023

l'État Unique et ses Numéros ne sont pas en réelle position d'habiter leur monde alors dénué d'hospitalité. Cette barrière étanche devient donc en quelque sorte le lieu d'une zone de combat et une tranchée au service de l'abattement des obstacles-ennemis, ne permettant plus aucun aller-retour ni aucun échanges entre les parties car, en procédant par la force, elle se refuse à entretenir des liens durables avec un autre qui se montrerait curieux de le connaître – et réciproquement. Ici, la seule relation rendue alors possible avec l'environnement est celle qui se bâtit sur le mode de la conquête et de l'utilitarisme. Dans son carnet, D-503 écrit :

Comment se peut-il que toute l'absurdité de la littérature et de la poésie des anciens ne leur ai pas sauté aux yeux? La force immense et grandiose du Verbe était employée en pure perte. C'est comique : chacun écrivait ce qui lui passait par la tête. C'est aussi ridicule et absurde que d'avoir laissé la mer battre inutilement le rivage pendant les vingt-quatre heures de la journée, de telle sorte que les millions de kilogrammètres des vagues ne servaient qu'à entretenir les sentiments amoureux. Nous avons tiré l'électricité du mugissement furieux de la mer et transformé cette bête écumante en animal domestique. L'élément, autrefois sauvage de la poésie, a été également dressé et soumis au joug. La poésie n'est plus un impardonnable roucoulement de rossignol, c'est une force nationale, un service utile.¹²²

Cet extrait semble ici laisser entendre que tout ce qui n'aurait pas de cohérence ou de sens immédiats auxquels on pourrait avoir un accès littéral et dont il pourrait tirer parti sera alors ou bien dompté, ou bien relégué aux oubliettes. Ainsi donc, la nature, les animaux ainsi que les mythes, les contes et les légendes à leur sujet, de même que tout ce qui avait côtoyé l'homme depuis des millénaires dans un état de liberté se retrouvent à présent embrigadés sous la bannière du pragmatisme. La poésie elle-même, autrefois lieu d'accueil de rêveries des humanités et terre de jeux par excellence de la métaphore et des symboles, se voit transmuée en outil de glorification au service de l'état qui s'en servira pour rédiger les condamnations à

¹²² Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 72.

mort des opposants du système. Sous cette doctrine, il devient alors essentiel de pouvoir tirer parti des éléments de la nature, sous peine qu'ils soient taxés de superflus et d'être, le cas échéant, terrassés et annihilés.

Cette séparation drastique et purement fonctionnelle n'est pas sans rappeler, une fois encore, le propre schisme de l'homme moderne, divisant ce qui était autrefois vécu comme un tout, un cosmos et qui sera à présent réparti en deux univers opposés : d'un côté, le domaine de l'humain et, de l'autre, le royaume de la nature. C'est ce dualisme naissant qui permettra et rendra possible l'émergence de cette ambition cartésienne de se faire « comme maîtres et possesseurs de la nature »¹²³, cette division évoquant alors la volonté, sous-entendue dans cette déclaration, de se soustraire non seulement aux impératifs d'un cosmos ordonné où les choses auraient encore un lien entre elles puisque régies par les lois du seuil plutôt que soumises, à l'instar de la totalité d'une nature évincée, à la volonté l'homme. Ce vœu et ces propos s'éclaircissent encore davantage lorsque remis en contexte de cette *Méthode* érigée par Descartes, à savoir une aspiration à un entendement de l'univers qui serait assuré de par le fait de prendre racine dans le *Cogito*¹²⁴, point de départ de la pensée de Descartes et seul élément admis comme irréductible au doute. Descartes forgera ainsi la source complète de sa philosophie en lui-même, croyant s'être distancé des échos du monde extérieur. Il établira par le fait même une part importante des fondements de la pensée scientifique moderne, ayant, entre autres pour but « déraci[ner] de [son] esprit toutes les erreurs »¹²⁵, visant à reconstruire le savoir sur la base de la certitude, en s'inspirant, notamment, de l'exactitude exemplaire des mathématiques. A priori donc, et c'est aussi le cas des tenants de l'État Unique, tout objet, toute chose et toute

¹²³ Descartes, R. (1995). *Discours de la méthode*. Québec : Résurgences, p. 49.

¹²⁴ Descartes est en effet célèbre pour son « *Cogito ergo sum* » : « Je pense donc je suis » dans *Ibid.*, p. 26.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 23.

pensée apparaît pour Descartes comme faux et illusoire. Dès lors, ce monde dont on remet même l'existence en question, est envisagé comme un lieu de doutes et dont il faille, en quelque sorte, se méfier. Il ne devient alors plus habitable autrement que dans une visée axée sur la domination et l'assujettissement d'un extérieur alors perçu majoritairement comme étranger et hostile. Cette vision contribue à exacerber cette volonté de protection, rendant alors potentiellement vétuste et caduque toute réflexion et responsabilité éthique envers ce qui se situe au-delà des remparts du *ratio* et du malléable - ces éléments non-calculables se retrouvant alors réduits au titre d'accidents ou d'interférences négligeables. En effet, la nécessité de procéder à des questionnements moraux, déontologiques ou éthiques est, dès lors, écartée puisque ce qui provient de cette conscience est d'emblée déclaré, non seulement comme vrai, mais certain, inébranlable et infaillible. À partir de là, et du moment que l'être questionnant ne devient qu'un sujet pensant devant un objet, s'effritera du même coup le sentiment de responsabilité et de révérence face à ce qui est hors de cette conscience et qui pourrait potentiellement nous trahir dans notre quête de réponses, de connaissances et, ultimement, d'omniscience et de puissance. Cette mise à l'écart et même au-dessus de la nature aux accents de domination apparaît moins surprenante venant d'un philosophe qui exclue l'autre de sa pensée (et parallèlement, cela est encore moins anodin si on considère l'influence importante de la pensée de Descartes sur l'Occident, qui semble, bien souvent, avoir appliqué à la lettre l'essentiel de ce précepte). Ainsi, de par sa position de point de fuite de son monde, Descartes incarne sans conteste une bonne partie des idéaux de l'humanisme du XVII^{ème} siècle, soit, notamment, la volonté de remettre l'homme et ses préoccupations matérielles au centre du monde et où la mise à l'extérieur de la nature rendra possible son exploitation illimitée :

Nous ne sommes cartésiens que par méprise et ne savons plus ce qu'être kantien veut dire. Descartes visait la sagesse, sa forme à lui de piété. Kant réfléchissait aux limites de la raison. Notre raison à nous se croit tout

permis, elle s'imagine maîtriser tout ce qu'elle touche, à commencer par l'homme même. Abus de langage, abus de pouvoir. L'Occident éternel ignore ses sources et se prend pour le monde. Le cosmos déjà lui appartient...¹²⁶

Ainsi l'État Unique de *Nous autres* rejoint-il l'idéal de la méthode cartésienne (du moins telle que reprise par la Modernité) dans l'aménagement d'un monde où la rationalité est à la fois synonyme d'augmentation et de prise pouvoir des Numéros sur leur univers mais aussi d'une volonté de transparence qui gagne sur l'indéterminé et l'incertitude où le « soleil de la connaissance a dissipé les opacités, supprimé les contradictions, éclairé, dans ses moindres recoins, le for intérieur de l'homme ».¹²⁷

Le monde de la barrière évoque celui de la protection et donc cette idée qu'il y aurait des états et des conditions préférables à d'autres, qu'il faudra alors, conséquemment, mettre de côté. C'est d'une telle prémisse qu'origine cette volonté d'un lieu que l'on voudrait blanc et pur, sans vieillesse ni souffrance et où tout le monde se ressemble. Ce faisant, des efforts considérables sont déployés pour maintenir ces univers dans cette unité artificielle (et donc construite et conditionnelle), bravant ainsi le cours naturel des choses qui veut que tout commence et que tout se termine. Plutôt qu'une société où une certaine culture du « vivre ensemble » serait investie et où la diversité serait perçue comme une richesse, ces coupures et césures, en cherchant à atteindre une norme tangentielle, maintiendront plutôt cette organisation dans un état de tension permanente à l'idée de perdre l'ordre établi, risquant alors de générer l'inconfort que l'on souhaitait, à la base, éviter. Ce qui fait de l'utopie une dystopie ce sont précisément les retournements contre eux-mêmes de ces aménagements cherchant à tout prix à faire de quelque chose d'imprédictible, de conditionnel et fini – l'existence même-, quelque chose de stable, unidirectionnel et permanent.

¹²⁶ Hentsch, T. (2006). *La mer, la limite*. Montréal : Hélio trope, p.18

¹²⁷ Finkielkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p, 227.

2.2.3 Temps et révolution : le pillage ou l'héritage, le schisme ou le don

Ce que nous avons commencé à entrevoir plus haut semble faire apparaître ici certaines implications potentielles de cette volonté d'une victoire du général sur le particulier ainsi que du sentiment d'invincibilité et de protection que cette conquête cherche à procurer. Une société utopique demeure, par définition, une société auto-constituée et autarcique qui se voudrait complète et achevée en elle-même où ceux qui y vivent, tout emplis de leur propre puissance pourraient enfin s'écrier : « nous sommes arrivés au but »¹²⁸. Mais quel est donc cette fin poursuivie par les membres de l'État Unique en pleine possession de leurs moyens? Et D-503 de nous répondre une fois de plus de sa plume convaincue et tranchante : « L'idéal, c'est clair, sera atteint *lorsque rien n'arrivera plus* »¹²⁹. De même, la rationalité de l'État Unique permet-elle la constitution d'un univers à l'alchimie parfaite se confortant dans l'idée que, d'ici peu, chaque élément serait connu, prévu, bien rodé, maîtrisé. Dans le classique dystopique *Le meilleur des mondes* évoqué plus haut, les propos tenus par l'Administrateur Mondial Mustafa Meunier illustrent à merveille cette ambition :

La machine tourne, tourne et doit continuer à tourner, à jamais. C'est la mort si elle s'arrête [...]

Il faut que les rouages tournent régulièrement, mais ils ne peuvent tourner sans qu'on en ait soin. Il faut qu'il y ait des hommes pour les soigner, aussi constants que les rouages sur leurs axes, des hommes sains d'esprit, stables dans leur satisfaction.¹³⁰

¹²⁸ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 92.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁰ Huxley, A. (1998), *Le meilleur des mondes*, Paris : Plon, p. 60

Le but ici de cette rationalité basée sur une gestion mécanique des êtres et des choses semble être l'entretien d'une logique sans cesse reconduite vers la perpétuation d'un système dont la redondance se voudrait la gardienne de la cohésion sociale. Cet autre extrait en témoigne :

Le monde est stable à présent. Les gens sont heureux; ils obtiennent ce qu'ils veulent, et ils ne veulent jamais ce qu'ils ne peuvent obtenir. Ils sont à l'aise; ils sont en sécurité; ils ne sont jamais malades; ils n'ont pas peur de la mort; ils sont dans une sereine ignorance de la passion et de la vieillesse; ils ne sont encombrés de nuls pères ni mères; ils n'ont pas d'épouse, pas d'enfants, pas d'amants, au sujet desquels ils pourraient éprouver des émotions violentes; ils sont conditionnés de telle sorte que, pratiquement, ils ne peuvent s'empêcher de se conduire comme ils le doivent. Et si par hasard quelque chose allait de travers, il y a le *soma*¹³¹.

En faisant ainsi en sorte de ne plus être exposé à aucune forme de désir inatteignable, alors vu comme signe de faiblesse, de vulnérabilité ou d'une insatisfaction perçue comme inadmissible et insurmontable, on se maintient dans une culture d'évitement de l'épreuve - qui pourrait autrement générer une surprise indésirable, puisqu'ici équivalente au désordre et au chaos. La parade ainsi trouvée à l'incapacité de faire sens et de symboliser le désir inassouvi, l'obstacle et la limite devient ainsi une position où plus rien n'a la possibilité de *faire événement*. Cette tendance ne manque pas de se manifester également dans *Nous autres* où, non seulement tous les jours sont semblables mais où on se fait également un point d'honneur à ne laisser aucun épisode inattendu venir bouleverser l'impassible ascension vers le sommet des Numéros. Comme nous le verrons ici en nous penchant sur l'une des scènes décrites par notre protagoniste D-503 qui y relate un incident sur son lieu de travail :

Lors de la première explosion [des gaz de la navette *Intégral*], une dizaine de numéros trop curieux se trouvaient sous le tube du moteur; il n'en resta

¹³¹ Huxley, A. (1998), *Le meilleur des mondes*, Paris : Plon, p. 244

rien, quelques miettes et un peu de suie. Je consigne ici avec fierté que le rythme de notre travail ne s'est pas arrêté pour cela une seconde, personne n'a tressailli, et nous et nos tours avons continué nos mouvements rectilignes et curvilignes avec la même exactitude que si rien ne s'était passé. Et en réalité, qu'était-il arrivé? Dix numéros, cela fait à peine la cent millionième partie de la masse de l'État Unique, pratiquement, un infiniment petit de troisième ordre. Seuls les anciens connaissaient la pitié, résultat d'une profonde ignorance de l'arithmétique, qui nous paraît ridicule à l'heure actuelle.¹³²

Il est frappant ici de constater l'imperturbabilité des membres face à ce qui est décrit comme un événement anecdotique, voire de troisième ordre. Tout s'inscrit ici dans un rapport de continuité temporelle, comme s'il n'y avait plus ni « d'avant », ni « d'après ». Cette image nous rappellera, une fois de plus, l'idée du métabolisme qui rompt brutalement avec le passé pour ne faire qu'un avec le présent. En effet, en revisitant Jager, on peut y lire que le métabolisme :

dérive du verbe grec *metaballein*, qui signifie *changer, tourner, altérer*. Il réfère à un changement brusque dans les buts, la direction ou le sens d'une vie. Il implique une transformation abrupte par laquelle le nouvel état des choses laisse peu ou pas de place à l'ancien, par lequel le présent absorbe le passé ou s'en distance radicalement.¹³³

Cet effet de rupture drastique avec le passé est essentiellement ce que l'on ressent lorsque le roman nous amène à la visite de la Maison Antique. Celle-ci, comme nous l'apprendrons, fait office de musée des « temps anciens », seul vestige du passé laissé accessible aux résidents de l'État Unique. 1000 ans après la conquête du monde, elle

¹³² Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 108.

¹³³ Jager, B. (1999). Metabolics and the art of psychotherapy. *Metabolics : J. H. van den Berg's historical phenomenology*, sous la dir. de B. Jager, B. Mook, M. P. Sipiora et J. H. van den Berg, p. 1-15. Pittsburgh : Duquesne University Press.

demeure l'unique témoin de leur histoire et de leurs origines. D-503 décrira ici un bâtiment opaque, angoissant et réagira fortement en franchissant le vestibule :

J'ouvris une lourde porte, grinçante et opaque, et nous nous trouvâmes dans un local sombre et en désordre qu'on appelait autrefois : « appartement ». Il y avait dedans une variété sauvage, inorganisée, folle, comme leur musique, de couleurs et de formes, et, parmi ce désordre, cet étrange instrument de musique : un « piano ». Je vis un plafond blanc, des murs bleu sombre, des reliures rouges, vertes, orange, un bronze vert, des candélabres, une statue de Bouddha, des meubles tordus comme par épilepsie. Il était impossible de mettre tout ça en équation. Je supportais ce chaos avec peine.¹³⁴

Nous le voyons, cette expérience inspirera du dégoût à notre pauvre D-503, dérouté par tant d'éléments troublants parce qu'incompréhensibles, irrationnels, inégaux et obscurs. Mais comment comprendre un tel malaise? Ici, la maison des anciens trouble, non seulement parce qu'elle est en apparence désorganisée mais aussi de par sa nature intrinsèquement mystérieuse. Elle comporte visiblement, avec sa « lourde porte grinçante et opaque » et son « local sombre », des zones d'ombre qui se dérobent au regard assoiffé de transparence de D-503. Ajoutons également que, typiquement, un chaos, comme le nomme lui-même ce dernier, constitue un endroit où on n'a pas les moyens d'entrer, faute d'admettre et de créer un espace suffisant pour laisser l'autre y venir. Ce qu'il décrit ici nous évoque l'image d'un pont qui ne permettrait que les voyages vers une seule direction : vers l'avant, considéré alors comme un gage de progrès. En faisant ainsi de « l'avant-garde » la seule direction admissible dans cet univers progressiste, la traversée du pont devient donc un « aller » sans « retour ». Cela n'est d'ailleurs pas sans rappeler un phénomène décrit par Jager, qui nous relate dans son texte *Penser, voyager, habiter*, comment la quête de sens et de connaissances débutait dans l'Antiquité par le voyage d'un délégué d'une cité pour assister aux festivités religieuses d'une contrée lointaine afin d'y

¹³⁴ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 37

rencontrer un dieu. Alors que cette expédition avait jadis toujours inclus l'idée d'un retour afin que le voyageur puisse transmettre son expérience et fortifier la communauté du récit de ses rencontres et ses aventures, Jager observera éventuellement une certaine modification du rapport au voyage avec l'arrivée de Socrate, comme nous le montre l'extrait suivant :

Socrate facilite l'émancipation des jeunes; il possède le don d'assister les naissances. À travers l'art de sa *techne* maïeutique, il révèle la vie nouvelle, fait éclore au grand jour ce qui n'était que virtuel, rend visible ce qui était caché. Avec cette conception, par contre, le début du voyage théorique prend la forme d'un exode plutôt que d'un départ. Les jeunes théoriciens ne quittent pas leurs villes ou leurs communautés pour y revenir; ils les laissent définitivement derrière. La maison parentale, la communauté, la ville natale prennent soudain la forme d'un ventre maternel d'où jaillit la vie nouvelle. Mais si le départ est conçu comme une naissance, alors le retour aux origines ne peut être qu'un inceste. Percevoir le début du voyage théorique comme une naissance signifie aussi que le reste du voyage est une transcendance continue qui ouvre la porte à une philosophie orientée vers l'au-delà. Une telle préoccupation a laissé ses empreintes sur notre civilisation contemporaine, qui dissout son propre passé dans des efforts sans relâche pour s'approcher du futur. [...]

Lentement, la vie théorique et la théorisation trouvent leur point d'origine dans un départ absolu, sans possibilité de retour. Le voyage qui était autrefois entrepris au service d'une communauté, avec un plein respect pour sa vie et ses buts, prend désormais l'aspect d'un voyage individuel. Avec cette individualisation progressive du voyage théorique, le début de la pensée en vient à ressembler de plus en plus à une lutte pour la survie. Le caractère festif du départ et l'espoir du retour cèdent graduellement la place à des pratiques ascétiques et à la destruction des illusions. Une telle pensée, sous l'emprise du voyage et au-delà de la sphère de l'habitation, se transforme éventuellement en monologue. Elle devient une complaisance masquée de sévérité. Ce qui avait débuté comme un voyage festif en des lieux splendides et inspirants menace de s'éteindre dans une ascèse¹³⁵ obsédée par le départ.¹³⁶

¹³⁵ Jager ajoutera à ce sujet, en p. 15 du même essai, que : « Tous les mouvements ascétiques sont accompagnés d'un désir de pureté, de liberté, d'une préoccupation pour l'essentiel, mais aussi de la peur de la stagnation et de l'attachement, la peur d'être piégé ou emprisonné. L'ascèse est musculaire,

De la même façon, la visite de la Maison Antique par les Numéros ne sert donc qu'à témoigner de la suprématie de l'État Unique sur l'ancien monde, indubitablement considéré comme vétuste. Les ténèbres qui viennent alors recouvrir l'esprit de notre protagoniste illustrent bien ce choc, cet inconfort qui pourrait être ressenti devant un voisin trop peu fréquenté. S'il n'est pas nécessairement perçu comme une menace *per se*, il demeure cependant étranger, incompris et indésirable. À l'instar des Numéros avec leurs prédécesseurs, ses us et coutumes seront méprisés, perçus comme barbares et sembleront dépourvus de sens, voire arriérés. À l'instar de ce voisin dérangeant, les souvenirs ici évoqués semblent en quelque sorte encapsulés dans un véhicule statique, quasi hors-le-temps – ou, du moins, hors contexte parce que maintenu volontairement en marge. Pour cette raison, l'immobilisme du décor rend les objets inertes, comme privés de leur possibilité de faire sens. Du coup, les visiteurs ne peuvent pas à entrer en relation avec leurs ancêtres, de même qu'ils ne cherchent pas à s'abreuver à la source de leurs connaissances afin d'y apprendre quelque chose sur leur mode de vie ancien. Cette disposition fixe des objets trahit la pauvreté du lien que les Numéros entretiennent avec le passé. Celui-ci oscille entre un mode de saisissement où « nous avons pris » quelque chose dont nous nous imaginons être l'auteur et un mode de mépris où une coupure nette est exercée en guise de distanciation irréversible envers le passé. L'extrait suivant, tiré du journal de D-503, illustre bien ce va-et-vient entre l'usurpation et la mise à l'écart :

L'histoire de l'humanité monte suivant une spirale, comme un avion. Ces circonférences peuvent être d'or ou de sang, mais en tout cas elles sont divisées en 360°. À partir du zéro on compte 10°, 20°, 200°, 360°, puis de nouveau zéro. Certes, nous sommes revenus au zéro, mais pour un esprit

toujours prête à lutter, à vaincre la résistance, à se battre pour la liberté, à résister à la tentation, à réduire la dépendance. »

¹³⁶ Jager, B. (1975). Theorizing, journeying, dwelling. *Duquesne studies in phenomenological psychology*, vol. II, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 250-251 (Traduit par Blouin, P.).

raisonnant mathématiquement, ce zéro est tout différent du précédent. Nous sommes partis du zéro vers la droite et sommes revenus au zéro par la gauche, c'est pourquoi, au lieu d'être au zéro positif nous sommes au zéro négatif. [...]

Ce zéro m'apparaît comme un immense roc silencieux, étroit et coupant comme un couteau. Nous avons quitté le côté noir du Roc Zéro et, tel Christophe Colomb, nous avons vogué dans une obscurité sauvage pendant des siècles en retenant notre respiration; nous avons fait le tour de la terre et enfin « Hourra! Tous aux mâts! » Nous nous sommes trouvés en face d'un Dieu jusque-là inconnu, auréolé par l'éclat polaire de l'État Unique, en face d'une masse bleue d'arcs-en-ciel, de soleils, de milliers de soleils, de milliards d'arcs-en-ciel...

Qu'est-ce que cela fait, que nous soyons séparés du côté noir du Roc Zéro par l'épaisseur d'un couteau? Le couteau est l'invention la plus solide, la plus immortelle, la plus géniale de toutes celles que l'homme a faites. Le couteau a servi de guillotine, c'est le moyen universel de trancher tous les nœuds. Le chemin des paradoxes suit son tranchant, c'est le seul chemin digne d'un esprit impavide.¹³⁷

Nous apprenons ici l'existence d'un révolutionnaire point de départ, où l'année zéro débiterait le premier jour de cette nouvelle ère qui aurait volontairement tout balayé sur son passage les figures de « l'ancien monde ». Conséquemment, leurs habitants bannissent tout ce qui concerne celui-ci : œuvres d'art, traditions ainsi que l'organisation sociale d'autrefois. Ce faisant, L'État Unique se rapprochera de plus en plus de l'ascèse telle que décrite par Jager :

Le tournant ascétique annonce une discontinuité radicale du cours de la vie; il permet au passé de mourir et au futur d'émerger. L'ascèse est la lame qui coupe le cordon ombilical, c'est la charrue qui trace un sillon dans le sol, c'est le jeûne pendant la nuit la plus longue, dans l'attente apeurée du retour du soleil. L'ascèse est l'attente fervente, l'espoir éperdu d'un nouveau départ. Elle est aussi un rejet passionné du passé et une impatience face au présent. Ce rejet et cette impatience rendent la période

¹³⁷ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 116-117

de l'ascèse distincte et créent l'illusion d'un commencement *pur*. Le premier principe créateur de l'ascèse s'annonce ainsi comme le déni.¹³⁸

Tout comme le mouvement ascétique précédemment décrit, il est ici de plus en plus clair que l'empire de l'État Unique en est un qui s'est forgé en coupant littéralement les liens avec les sources dont il provient pour entretenir l'illusion d'être à l'origine d'eux-mêmes. Les membres de l'État Unique, en fixant l'horloge du temps à un nouveau point de départ, rappelle une fois de plus l'idée de la transformation abrupte du métabolisme dont fait mention Jager. En effet, cette remise du compteur à zéro débutant après notre ère illustre le désir de d'entamer l'Histoire avec la leur, trahissant ainsi une volonté assumée de « vouloir trouver quelque fondation inébranlable à notre histoire vécue, pour enfin commencer d'un point zéro sur lequel nous n'aurons jamais à revenir et qu'un autre ne pourrait remettre en cause. »¹³⁹

Par cette révolution-digestion, le mouvement du temps se constitue en de répétitions quasi machinales et compulsives visant la conservation et le maintien d'un système fermé qui n'ouvre sur rien d'autre que lui-même. À l'instar du métabolisme, on voit ici que le passé est balayé par le présent et s'il en reste quelques traces, elles ne demeurent que pour confirmer la supériorité des successeurs sur leurs ancêtres. Ainsi, par la révolution, les Numéros ont établi un rapport de possession sur le présent et de mainmise sur le futur en s'inscrivant ainsi comme des « nouveaux hommes nouveaux », ayant fait table rase du passé. Avec la lame tranchante du couteau, s'est opérée la coupure nette de la révolution qui invalide et souhaite rendre inexistant tout ce qui précède. Pour eux, c'est avec le couteau qu'a lieu le seul vrai départ admissible.

¹³⁸ Jager, B. (1975). *Theorizing, journeying, dwelling. Duquesne studies in phenomenological psychology, vol. II*, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 253 (Traduit par Blouin, P.).

¹³⁹ Dolar, C. (2013). *La psychothérapie comme dialogue animé par les mythes de l'autre*. (Thèse doctorale). Université du Québec à Montréal, p. 32-33.

À ce propos, D-503 soutiendra d'ailleurs au sujet de son époque que : « notre révolution a été la dernière et [... qu'] il ne peut plus en avoir. Tout le monde sait cela ». ¹⁴⁰ Cette affirmation ne manque pourtant pas de faire réagir la réfractaire I-330, notre protagoniste féminin :

- Mon cher, tu es mathématicien, bien plus, tu es philosophe-mathématicien, eh bien, cite moi le *dernier* chiffre.
- Quoi? Je ne comprends pas, quel dernier chiffre?
- Eh bien celui du dessus, le chiffre le plus grand!
- Mais, I, c'est absurde. Le nombre de chiffres est infini, il ne peut en avoir un dernier.
- Alors pourquoi parles-tu de la dernière révolution? Il n'y a pas de dernière révolution, le nombre des révolutions est infini. La dernière, c'est pour les enfants : l'infini les effraie et il faut qu'ils dorment tranquillement la nuit... ¹⁴¹

I-330 laisse ici entendre que l'infini, tout comme l'incertain et l'indéterminé, fait peur. Selon elle, si on se laisse gagner par cette peur, c'est alors que l'on commence à vouloir réduire de multiples possibilités d'existence en une seule. Prétendre ainsi maîtriser ce qui vient en le reprenant à son compte pour l'enfermer dans une abstraction ne serait alors qu'une habile manière de tenter de se prémunir contre cette angoisse du non-circonscriit et de l'indéfinissable en misant sur la stabilité et la stagnation. Se dissocier de tout autre et ériger sur la base de cette exclusion une pensée linéaire afin que rien ne change, tel semble être le fondement de l'État Unique – fondement contre lequel I-330 s'appliquera ardemment à combattre:

- Il n'y rien *après*. Il y a un point. Il y a dans l'univers, également répandu partout...

¹⁴⁰ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 166.

¹⁴¹ *Id.*

- Ah, Ah! « Également répandu partout », la voilà bien, l'entropie, l'entropie psychologique. Tu ne sais pas, mathématicien, qu'il y a de vie que dans les différences : différence de température, différence de potentiel. Et si la même chaleur et le même froid règne partout dans l'univers, il faut les secouer pour que naissent le feu, l'explosion, la géhenne¹⁴².

I-330 semble ici entendre, à juste titre à notre avis, que ce sont la reconnaissance des différences qui permettent la création d'un seuil et d'un point de contact permettant le mouvement qui maintient ensemble les relations entre les êtres et les choses, tout comme l'illustre ici Jager :

Le voyage émerge des interactions complexes entre proximité et distance, intimité et étrangeté, abondance et privation. Le voyage naît de l'habitation tout comme l'habitation trouve son fondement dans le voyage. La route et le foyer, le voyage et la demeure se complètent l'un et l'autre. Aucun de ces deux aspects ne peut maintenir son intégrité structurelle sans la présence de l'autre. Le voyage séparé de la sphère de l'habitation se transforme en une errance sans but; il perd son sens et devient simple distraction ou même chaos ou fugue. Ce voyage requiert un lieu d'origine contre l'horizon duquel un monde nouveau peut émerger. La patrie des ancêtres, la cité natale, la maison familiale nous rendent voyants; c'est en leur sein que nous pouvons bâtir notre confiance et apprendre à vivre pleinement. Dépourvus d'un foyer, d'un pays natal chéri et d'une langue maternelle qui nous inspire, nous sommes rendus aveugles et il nous manque le courage nécessaire pour vivre l'aventure de notre vie.

Ainsi, la route demande la maison comme la maison demande la route. Sans que la route ne vienne la renouveler, la sphère de l'habitation ne peut maintenir sa viabilité et sa vitalité. Une communauté qui ne porte pas son regard vers l'intérieur devient superficielle et perd ses fondations; à

¹⁴² Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 167.

l'opposé, une communauté qui refuse de regarder vers l'extérieur s'atrophie, devient décadente et incestueuse.¹⁴³

Cette vision s'oppose à celle, plus dystopique, métabolique et révolutionnaire qui chercherait plutôt à assimiler les différences et reprendre à son propre compte les gloires et les réalisations du passé sans toutefois en reconnaître la source ou l'apport ingénieux de son contexte d'origine. Il appert cependant que l'utopie et la dystopie paient un prix élevé pour le pouvoir octroyé par la révolution : celui de la solitude, de l'isolement et de l'exil. Ainsi, un voyageur ou une société qui ne prendraient ni origine ni appui dans et à partir de la demeure, ne seraient pas :

soutenu[s] par le village, les voisins et la maison familiale, il[s ne sont] pas en contact avec la générosité de la terre, il[s ne sont] pas favorisé par les dieux, il[s ne reçoivent] pas les recommandations des aïeux bienveillants, bref il n'est au service et à la disposition de personne. Vu sous cet angle, son voyage devient un non-événement, une pure abstraction. Libéré de ses chaînes, ce prisonnier ne saurait rien devenir d'autre qu'un nihiliste errant.¹⁴⁴

Ce type de pensée s'inscrit conséquemment en opposition directe avec ce que Brague appellera secondarité¹⁴⁵ et ce que Jager décrira comme l'ouverture du seuil et de la métaphore. Ainsi donc, pour ce dernier :

Le mouvement implicite dans le métabolisme annonce la fin de l'histoire à moins qu'il ne soit contenu et mis en contexte par le travail de la métaphore. Effectivement la métaphore ouvre l'histoire puisqu'elle crée

¹⁴³ Jager, B. (1975). Theorizing, journeying, dwelling. *Duquesne studies in phenomenological psychology*, vol. II, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 254 (Traduit par Blouin, P.).

¹⁴⁴ *Id.*

¹⁴⁵ Voir à ce sujet : Brague, R. (1992). *Europe, la voie romaine*. Gallimard : Paris, 254 p.

un seuil. Elle dégage une voie permettant de traverser d'une période historique à une autre, qu'elle soit antécédente ou successive.¹⁴⁶

Ce qui s'oppose donc ici semble être de l'ordre de deux forces en puissance, soit celle d'une logique implacable qui annihile les différences en poussant vers l'avant, en fondant indistinctement tout sur son passage et, tel un acide corrosif, fait disparaître l'autre en l'incorporant dans la grande ligne droite temporelle de l'anticipation de la prédictibilité alors que la métaphore¹⁴⁷ constitue, *a contrario*, un hymne à la halte respectueuse devant ce qui se présente à nous comme inconnu et mystérieux avec lequel on cherche à entrer en relation. Alors qu'un métabolisme progressiste gagnera en puissance sur son environnement tout en tolérant mal l'inexploré et l'incompris, la métaphore ne prend vie que dans le renoncement d'un empire sur l'autre en créant une zone de contact mitoyenne et, bien que partielle et restreinte, elle permet à chaque distinction de trouver sa place. On pourrait alors dire, en quelque sorte, que le métabolisme est au monde du travail ce que la métaphore est au monde de la fête. Pour mieux illustrer les interactions en présence, écoutons Jager nous parler des deux visages de Janus :

Janus, l'ancien dieu romain de la porte, était le gardien des passages et des carrefours et la divinité du changement. Il veillait sur l'espace de transition entre le passé et le futur, l'intérieur et l'extérieur, les chemins qui menaient hors des lieux d'habitation ou vers ceux-ci. On invoquait Janus au moment des départs et au moment des retours. Comme tel, il était aussi le dieu des naissances et des origines. Les Romains lui dédiaient le premier jour de chaque mois. Encore aujourd'hui, le mot « janvier », premier mois de notre année, est dérivé de son nom. Dans

¹⁴⁶ Jager, B. (1999). *Metabletics and the art of psychotherapy. Metabletics : J. H. van den Berg's historical phenomenology*, sous la dir. de B. Jager, B. Mook, M. P. Sipiora et J. H. van den Berg, p. 1-15. Pittsburgh : Duquesne University Press.

¹⁴⁷ « *Meta-pherein* signifie littéralement transporter quelque chose d'une place à une autre. *Meta-pherein* et *métaphore* créent un sentier qui lie deux domaines par l'entremise d'un seuil pouvant être traversé en aller-retour et retraversé dans les deux directions » cité dans *Id.*

toutes les représentations qui nous sont parvenues, Janus est dépeint par deux faces adossées l'une à l'autre, regardant dans des directions opposées, sondant à la fois le passé et l'avenir. Si nous laissons l'image de Janus nous guider, nous cessons de concevoir nos origines comme un point de départ absolu dans le temps et l'espace. L'origine apparaît plutôt comme le seuil d'une habitation humaine ou divine, un point tournant qui a sa propre histoire et qui pointe vers son propre horizon. Ce seuil se manifeste comme un carrefour, un moment de crise qui annonce une arrivée ou un départ. Or, dans une crise, le présent et le futur sont toujours en danger de rompre définitivement avec le passé. Nous pouvons ainsi concevoir l'ascèse et les départs difficiles comme un obscurcissement du visage de Janus qui regarde vers le passé, alors que la nostalgie cache dans l'ombre le visage de Janus tourné vers l'avenir. Pour ces raisons, le passage à travers un seuil demande toujours un effort culturel qui renouvelle les liens entre le passé et le futur. C'est uniquement en sécurisant les fondations de notre vie que nous pouvons prendre le risque d'entreprendre une nouvelle aventure.

Le début d'une nouvelle entreprise demande toujours de rappeler à la mémoire ce qui a appuyé cette entreprise. Avant de quitter sa ville natale d'Uruk pour entreprendre son voyage héroïque, Gilgamesh, le héros de l'épopée mésopotamienne, visite les aînés de la ville, prie au temple d'Eanna, cherche la bénédiction et les conseils de sa mère. Il ne quitte pas la cité avant de s'être entouré une dernière fois de sa population entière et de s'être assuré de son approbation et son appui. C'est dans le même esprit qu'Homère débute son grand récit de l'Odyssée en s'adressant aux cieux et en leur demandant leur indulgence. Hésiode, lui aussi, nous conseille de ne jamais traverser une rivière sans avoir d'abord « regardé ses ravissantes vagues et leur avoir offert ses prières ». Ici, le premier pas en avant est aussi le premier pas en arrière. Le voyageur ne peut laisser derrière que ce qu'il a véritablement regardé en face. Tout ce qu'il ignore et laisse non réglé viendra le hanter et compliquer sa progression. Le voyageur qui regarde le sol y voit son passé et c'est ce passé qui le supporte. Le moment précédant le départ doit être un moment de générosité et de disponibilité mutuelles, un moment de présence intense, aimante et consolidante. Pour que le voyage porte fruit et qu'il ait un beau départ, le voyageur doit d'abord prendre conscience de la générosité de ses origines, de l'abondance de laquelle il émerge et vers laquelle il espère revenir.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Jager, B. (1975). *Theorizing, journeying, dwelling. Duquesne studies in phenomenological psychology, vol. II*, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 256 (Traduit par Blouin, P.).

2.2.4 Les révolutions modernes

Nos sociétés occidentales ne semblent pas être tout à fait étrangères à ces ambitions révolutionnaires cherchant à se couper de ses origines. En effet, que ce soit la révolution française, industrielle, informatique, pour ne nommer que celles-là, les siècles derniers ne sont pas en reste en ce qui concerne ces « nouveaux départs » où, immanquablement, l'homme croit avoir atteint une certaine apogée en s'espérant détentrice de la solution définitive à tous ses maux. À ce propos, Jager dira notamment :

Revolutionary political ideology has always assumed that beneath the chaos and the malefic plurality of modern life there lay hidden the pristine order of a natural and universal world, ruled solely by the immutable laws of nature. All one had to do to recover that pristine unity was to remove the debris left behind by millennia of fallacious and superstitious cultural practices imposed upon us by alien races or corrupt ruling classes. What was needed above all was to destroy the dual cosmos of oneself and one's neighbor, of heaven and earth, of divinity and humanity, of the living and the dead, and thereby restore the natural and unitary order of the physical universe in all spheres of life.¹⁴⁹

En effet, si on regarde de plus près les propensions à la scissure et à la transparence préalablement soulevées dans *Nous autres*, nous remarquerons qu'elles ne sont pas sans nous évoquer celles relevées par Aleixandre Koyré, grand historien des sciences naturelles modernes dont Jager fait état dans le même texte : « Koyré suggested that the beginning of modernity can be traced back to the moment in history when

¹⁴⁹ Jager, B. (2012). *Childhood Memories and Myths of Evil : A Reflection on the Fall from Paradise. About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 7-37. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherche phénoménologiques.

astronomers began to reject the age-old notion of a dual cosmos and embraced an all-encompassing, natural, material universe »¹⁵⁰.

Cette vision d'un univers naturel unifié s'inscrit alors en opposition directe avec celui, duel, du cosmos qui avait prévalu jusqu'alors. Pour décrire ce dernier, Mircea Eliade fait état, dans son ouvrage *Le sacré et le profane*, d'un monde qui, pour être habité, se doit de ne pas être homogène. Il serait en effet scindé par un horizon sacré (terme provenant du latin « *secare* » : séparer)¹⁵¹ qui, dès lors, commanderait l'arrêt et la halte devant ce qui se tient face à nous, distinguant ainsi qualitativement ces espaces contemplatifs et inviolables des lieux de tous les jours, appelés quant à eux « profanes »¹⁵². Cette sacralisation de certains espaces aurait autrefois visé à souligner et célébrer la différence pressentie et même consentie entre un moi et un autre (le divin, ici, en l'occurrence) alors qu'un univers profane comme celui de la quotidienneté, du monde du travail ou des sciences, mise sur la suspension de l'identité et le dépouillement des attributs de celui qui regarde et de ce qui est regardé (i.e. le chercheur scientifique mise sur l'objectivité pour expliquer ce qui l'entoure et tente de combler les vides dans le grand schème du connu). Il est à noter que dans la description d'Eliade, c'est cette séparation entre le profane et le sacré, symbolisant la différence entre l'homme et les dieux, qui permet un aller-retour entre les mondes du travail et de la fête.

Dans la modernité comme dans les dystopies, il semble cependant que la reconnaissance de cette marque ait disparu. Dans le regard unificateur de la vision

¹⁵⁰ Jager, B. (2012). Childhood Memories and Myths of Evil : A Reflection on the Fall from Paradise. *About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 7-37. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherche phénoménologiques.

¹⁵¹ Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 885.

¹⁵² Eliade, M. (2005). *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard, p. 27.

scientifique montante, la distinction entre ces endroits à l'écart du regard profane semblent à présent quasi inexistante – générant, du même coup, une certaine modification de notre rapport au temps et aux époques. Ainsi, il y a « non plus les histoires mais l'Histoire »¹⁵³ comme le soulève Finkelkraut dans *Nous autres, modernes*. En effet, l'emphasis sur la linéarité du temps nourrit du même coup un certain attrait pour la nouveauté : ainsi se succéderont les nombreuses « versions 2.1.3 » des créations humaines où le neuf aura toujours raison de l'ancien. Toujours soucieuses de suivre la vague du progrès, ces modélisations fusionneront et incorporeront l'ancien modèle avec le nouveau pour le remplacer. Le temps, dans cette préséance du présent sur le passé, devient en quelque sorte un temps sans mémoire alors que le cosmos décrit par Eliade se définit quant à lui par un « éternel retour ». C'est aussi le lieu de l'habitation telle que décrite par Jager :

Ce mouvement rond et rythmique de sauvegarde et de conservation permet à l'homme d'avoir la conscience d'un centre. Habiter signifie *vivre près du centre*. Cela signifie vivre près d'où la vie *émerge* et éventuellement *submerge*; vivre près du sol, à la fois terre fertile et fondation. L'habitation a conscience des profondeurs. Tout dans ce monde a d'abord émergé et sera plus submergé : ce qui naît de la terre retournera à la terre. L'habitation porte donc aussi la conscience d'un passage : toute chose dans ce monde est vécue avec la conscience qu'elle devra un jour être laissée derrière.¹⁵⁴

Ici sont honorées les répétitions temporelles : les étoiles vont et reviennent, le soleil se couche et se lève, la lune croît et décroît. Pour les Anciens, la véritable sagesse se cache dans le mouvement circulaire du temps qui admet et célèbre autant la présence que l'absence (d'une saison, d'un animal en migration, de récolte à venir, etc) en ce

¹⁵³ Finkelkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p. 20.

¹⁵⁴ Jager, B. (1975). Theorizing, journeying, dwelling. *Duquesne studies in phenomenological psychology*, vol. II, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 258 (Traduit par Blouin, P.).

qu'elle sait reconnaître que le départ d'un autre, tout comme son retour, sont essentiels à la vie en ce qu'ils permettent à une autre réalité d'apparaître au rythme des mouvances.

Le monde de l'habitation offre un temps cyclique : celui de la vie et de la mort, des semis et des récoltes. Il offre le rythme régulier des saisons, des célébrations, des fréquentations. Ce monde est celui des générations qui naissent et s'éteignent dans une succession perpétuelle. Il offre un lieu où les objets et les créatures fragiles peuvent être soignés et réparés par un contact doux et régulier.¹⁵⁵

C'est donc à travers cette fréquentation que nous contactons l'autre qui n'est pas ici un objet à conquérir (afin d'en faire quelque chose de maîtrisable, rassurant et prévisible) mais plutôt un être qui tiendra toujours un peu du mystère et sujet à l'émerveillement. Il s'agit d'un monde qui a la patience de tendre l'oreille et où, malgré la répétition des événements, rien n'est acquis : dans chaque saison qui recommence, se déploie le germe d'un contact sans cesse renouvelé avec les éléments qui nous entourent, pour offrir ainsi une possibilité jusqu'alors inédite d'un retour et d'une redécouverte de soi et du monde. Cela laisse également supposer un monde qui sait aussi accepter d'être momentanément séparé de l'autre, en ce que cette accessibilité non-immédiate et non-littérale à l'autre est ce qui « met en culture » le monde en permettant le rituel de la fréquentation, des départs et des retrouvailles. Nous le répétons, c'est l'accueil d'une certaine distance entre moi et l'autre qui permet la relation à travers cette frontière poreuse. Au contact de cet autre, périodiquement ponctué de moments de silence et d'absence, l'un accepte une certaine mouvance en lui et permet à l'autre de s'approcher suffisamment pour risquer de ne plus être tout à fait le même au fil des rencontres. Ainsi, selon cette

¹⁵⁵ Jager, B. (1975). *Theorizing, journeying, dwelling. Duquesne studies in phenomenological psychology, vol. II*, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 258 (Traduit par Blouin, P.).

tradition, la vie comme la mort, les départs comme les arrivées, ne sont tolérables que si elles demeurent indissociables de la sphère de l'habitation :

Passer de la sphère de l'habitation à celle du voyage demande de faire passer notre attention de la terre sous nos pieds vers l'arrière-plan de la terre à l'horizon, terre promise qui s'étend à l'infini derrière et devant de nous pour annoncer le futur du voyage. Or, au contraire de la terre sous nos pieds, l'horizon n'est pas un lieu où enterrer les morts. Ce n'est pas non plus un lieu fertile : l'horizon ne requiert ni travail, ni culture. Cet horizon propose un monde purement horizontal. Il libère le voyageur de ses préoccupations premières envers le sol sous ses pieds et, par le fait même, il le libère aussi des habitudes et des pratiques qui compliqueraient sa progression. La route dé-mythifie, (est-ce à dire que la maison mythifie?). Le détournement de l'attention du sol vers l'horizon marque un passage du mythe vers l'histoire. La route est ainsi la mère de l'histoire; elle immobilise une quête des profondeurs (ce qui évoque l'idée de la maison comme lieu des profondeurs) et crée pour la première fois une vraie succession d'événements.¹⁵⁶

À la lumière de ces propos, nous arrivons à distinguer ici un peu plus clairement deux types de répétitions dans le temps : l'une, que nous dirons ouverte, nous apparaît être axée sur la re-crédation symbolique des grands mystères de l'univers, par des rituels de commémoration et l'autre, dite fermée, se concentre sur la mise à l'écart de ce qui lui échappe au moyen d'une construction standardisée de ses propres paramètres et l'investissement systématique de ceux-ci. En d'autres termes, la répétition fermée est celle qui vise sans cesse l'imitation, la reproduction mécanique du même alors qu'une répétition ouverte cherchera à convoquer, par l'entremise d'une certaine fréquentation, un nouveau sens, une nouvelle conversation à travers une manifestation toujours renouvelée et qui, comme les saisons, se répètent sans jamais être tout à fait semblables. Cette dernière est donc tout entière l'affaire de rythmicité et de temporisations ritualisées qui savent inclure tant la mémoire du passé

¹⁵⁶ Jager, B. (1975). *Theorizing, journeying, dwelling. Duquesne studies in phenomenological psychology, vol. II*, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 258 (Traduit par Blouin, P.).

que la préparation d'un futur. La re-mémoration ne peut donc se soustraire à un regard en arrière. Dans cette optique, il en va de même de toute projection vers le futur :

La transition du temps de l'habitation vers le temps du voyage peut être comprise comme la transition d'un cercle vers un ovale. Dans les cas extrêmes, cet ovale en vient à ressembler à une ligne droite. Pourtant, le voyage doit toujours conserver son caractère circulaire. Lorsque l'ovale se transforme réellement en ligne droite, lorsque cette transition est complète, alors le voyage perd son rythme original et devient une fugue. Sans structure externe qui permette de faire des événements un tout cohérent, chaque événement en vient à parler uniquement pour lui-même, sans référence à un départ ou une fin, sans référence aux événements précédents et subséquents. Un voyage purement linéaire devient une succession obsessionnelle d'événements vides qui refusent de s'adresser l'un à l'autre. Or, la capacité même des événements de parler les uns des autres et donc de former un tout dépend d'un lieu d'origine : le sens naît d'une loyauté envers cette origine. Tout le voyage et tous les détails d'un itinéraire doivent référer à ce point d'origine. Un voyage coupé de sa source perd sa physionomie et dégénère pour devenir un éternel départ.¹⁵⁷

À ce propos, notons également que la ligne droite, telle que conçue par la géométrie, n'existe nulle part dans la nature où c'est plutôt la diversification des formes et des espèces qui constitue un gage de viabilité. Or, il semble que lorsqu'on cherche à s'établir comme étant à l'origine de soi-même à travers l'auto-fondement d'une révolution faisant table rase du passé (ou de tout *autre*), on ne convoquera alors qu'un présent clos et unilatéral, dans lequel on ne retrouvera que l'écho de sa propre voix – éliminant du même coup la possibilité d'une relation avec cet *autre* ainsi que la transmission d'une certaine culture à travers traditions et coutumes. Si la répétition fermée n'oriente son présent que vers un futur progressiste et métabolique, la répétition ouverte instaure quant à elle un mouvement de va-et-vient et de

¹⁵⁷ Jager, B. (1975). *Theorizing, journeying, dwelling. Duquesne studies in phenomenological psychology, vol. II*, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 259 (Traduit par Blouin, P.).

secondarité, qui en tournant, permet de revisiter les sources pour revenir plus authentiquement à soi et ainsi faire revivre une certaine passion du souvenir et de la mémoire : une *anamnésis*. Celle-ci constituera constitutivement la base d'un dialogue et d'une transmission entre les générations, toujours de plus en plus riches en souvenirs et connaissances. Alors que la première forme s'en tient aux faits et au dépassement des obstacles associés au monde du travail de Jager, la seconde est concentrée sur le mouvement de l'historicité, du retour et de la rencontre mis de l'avant dans le monde jagérien de la fête. Ainsi donc, se distinguent deux façons de regarder et d'interagir avec ce qui nous entoure où, d'un côté, dans l'esprit du monde du travail, d'aucuns admireront la rigueur et l'exactitude du mouvement mécanique d'une chaîne de montage alors que d'autres, drapés du regard du monde de la fête, apprécieront, au contraire, le fait qu'en regardant la mer, chaque vague, en apparence semblable à la précédente, n'est jamais tout à fait la même.

Si cet approfondissement d'un lien avec le monde du cosmos où se côtoyaient les hommes et les dieux à travers les légendes et les mythes était majoritairement présent dans les sociétés tribales et ancestrales, il semble donc y aller tout autrement du côté des univers modernes et de l'État Unique. Dans ces deux univers, la rupture d'avec le passé se ressent de plusieurs façons, se traduisant principalement dans cette poussée quasi effrénée vers l'avant, toujours plus loin et plus ardemment vers cette seule et même constante : le progrès. L'approche face à l'avenir a ainsi quelque chose de conquérant, comme si le temps devait sans cesse se comprimer vers une accessibilité toujours plus rapide. On cherche à éliminer le plus d'obstacles, à s'éloigner le plus possible du passé, à s'en méfier comme de la peste, à nier son impact et sa pertinence, justement du fait qu'on le considère avant tout comme « dépassé », vétuste, obsolète. En le jugeant ainsi incapable de nous apprendre quoi que ce soit, nous coupons les liens de telle manière qu'aucune relation n'est alors possible. Au lieu de persévérer à tenter de défaire le nœud gordien, nous l'avons tranché. Nous l'avons vu, cette vision se retrouve dans bon nombre de romans du genre contre-utopiques où, il y a bien

souvent une séparation nette entre le début des « temps nouveaux » de l'utopie et de ces temps anciens désormais méprisés et qui n'arrive plus à évoquer quoique ce soit si ce n'est qu'entretenir l'idée que les gens y étaient tous de misérables sauvages. Finkielkraut semble vouloir établir un parallèle en ce qui concerne nos sociétés contemporaines :

[l'] on ne peut être survivant et intégralement moderne. [...] Le Moderne, c'est celui à qui le passé pèse. Le survivant, c'est celui à qui le passé manque. [...] Le Moderne se réjouit de dépasser le passé, le survivant en est inconsolable. Car le passé, pour lui, n'est pas mortifère mais mortel; n'est pas oppressif, mais précaire. Être moderne, c'est se séparer, c'est surmonter, progresser, avancer, dépasser, transcender : mouvement actif, conquérant, volontaire. Survivre, c'est être quitté. Le Moderne va de l'avant, le survivant regarde vers l'arrière.¹⁵⁸

Finkielkraut ajoutera ensuite : « Qu'est-ce qu'être moderne précisément sinon s'affranchir de l'autorité des Anciens ? »¹⁵⁹ Le refus d'une certaine secondarité semble en effet être un autre parallèle entre nos sociétés occidentales contemporaines et le monde dépeint dans *Nous autres*. Dans les deux cas, en effet, nous pouvons y retrouver cette même non-reconnaissance d'un héritage, d'une marque, d'une empreinte du passé sur le présent, comme l'article ici Jager :

[...] la modernité représente en cela une brèche culturelle. Sous l'influence de la science et de la technologie, cette culture commença à se détacher du passé et à se concentrer de plus en plus exclusivement sur le présent et le futur.

La modernité ne cherche plus à se ressourcer au contact des civilisations ancestrales. Elle cherche son renouvellement ailleurs, dans la distanciation progressive du passé. Elle se vante d'une originalité absolue,

¹⁵⁸ Finkielkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p. 32-33

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

enracinée dans le présent et semble peu prédisposée à s'aventurer en dehors du monde de l'actualité matérielle, universelle et scientifique.¹⁶⁰

Certains auteurs vont même jusqu'à dire de la techno-science qu'elle semble s'immiscer de plus en plus dans le « projet humain » jusqu'à prendre, parfois, des allures d'entités autonomes et indispensables.

Par une espèce de mécanisme d'induction, la dimension de projet qui habite le complexe scientifico-technique tend à s'emparer de la personnalité humaine, dans la mesure où elle participe, activement ou passivement, au développement de ce complexe, et à la façonner selon une nouvelle structure de temporalité. L'essentiel du projet, c'est l'anticipation.¹⁶¹

À la lumière de ces considérations, nous nous permettons d'avancer que la modernité partage avec l'État Unique de *Nous autres* le fait de se positionner à l'origine d'une certaine Renaissance d'elle-même, lorsqu'elle a repris à son propre compte certaines des sagesses antiques tout en rejetant ses fondements mythologiques afin de porter elle-même le poids de son destin avec sa nouvelle ambition à la certitude, au progrès, etc - bref, à « l'avancement des connaissances » et, ultimement, de l'espèce. Or, dans un tel contexte, il est permis de se demander : qu'advient-il de l'homme lorsqu'il se propose d'entrer en relation avec l'énigme qui l'entoure sur le mode d'une recherche de vérités inébranlables, fixées en système d'explications parfaitement irréfutables en se proposant d'asseoir cette maîtrise sur des fondements stables et certains? En somme, qu'advient-il de l'homme lorsqu'il place en la techno-science le point d'ancrage comme entendement et guide de son existence?

¹⁶⁰ Jager, B. (2012). Héritage et responsabilité. *About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 107-117. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherche phénoménologiques.

¹⁶¹ Ladrière, J. (2001). *Les enjeux de la rationalité : Le déficit de la science et de la technologie aux cultures*. Montréal : Liber, p. 98.

La vision de la révolution précédemment étudiée se base incontestablement sur la promotion d'un univers, rallié sous une seule et même bannière, où tout serait accessible, compréhensible et relèverait d'un même modèle applicable à toutes les situations et éternellement reproductible. Or, lorsqu'on examine de plus près l'étymologie ¹⁶² du terme « révolution », nous nous apercevons qu'il est indissociablement lié à cette idée du retour. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'avant d'être associée aux mouvements politiques, la révolution était d'abord un concept astronomique décrivant la trajectoire d'un corps céleste autour d'une étoile. En effet, nous remarquerons, en étudiant plus avant l'étymologie de ce mot, que la révolution se constitue de par cette « action de revenir en arrière, de recommencer » - ce qui laisse donc à penser que l'erreur fondamentale en matière de conception de la révolution sera d'opérer un changement de façon drastique et métabolique, pensant ainsi être rédacteurs du début d'une histoire sans fin. Or, c'est plutôt et en dépit de sens étymologique d'origine, ce caractère final, déterminant, définitif et fervent de l'ambition de s'auto-fonder dans un « nouveau départ » qui semble avoir forgé les différentes révolutions depuis les Lumières.

Nous pourrions alors penser que ce dernier type de commencement « sans passé » décrit avec insistance dans *Nous autres*, évoque également quelque chose de notre propre conception moderne du temps lorsqu'il se propose parfois, lui aussi, de faire fit d'un autre. Lorsqu'on met pourtant cette dimension en relief avec la pensée De Visscher, qui nous enseigne notamment que la rencontre de soi-même ou d'un autre ne peut avoir lieu sans une certaine dimension éthique et un désir sincère d'être en lien avec celui qui nous précède ou qui nous seconde, il est difficile de ne pas remettre en question, du moins en partie, ces prétentions révolutionnaires :

¹⁶² Du latin *revolutionem* formé à partir de la racine *volv-* : « rouler »; du préfixe *re-* indiquant un retour en arrière, un recommencement, du suffixe nominal *-tio* qui donne en français : « - tion » tiré de Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse.

‘L’être-au-monde est essentiellement souci (...) comme préoccupation et comme coexistence avec autrui’ (§ 41, p. 236), écrit Heidegger. Nous pouvons y ajouter que cet être-au-monde est aussi vivre dans la dette et la reconnaissance, qui nous appellent à la responsabilité prospective. Cette responsabilité se distingue de la responsabilité rétrospective qui juge du passé. Par contre, la responsabilité prospective ne peut que dépasser l’illusion de l’autosuffisance ; elle constitue une conscience de l’historicité de notre être qui sait qu’il y a un appel, une invitation et même une obligation d’être à l’écoute de ce que nous avons à faire. C’est la responsabilité qui répond aujourd’hui à la question de demain. [...]

Cette responsabilité prospective, ne demande-t-elle pas en même temps une vigilance qui se souvient de ses propres limites ? Nous posons cette question parce qu’une politique de l’avenir peut cacher un despotisme qui jaillit d’une tentation remarquable que Henry Duméry a appelé ‘la tentation de faire du bien’⁹. C’est un désir un peu tragique de celui qui veut donner et destiner un héritage et qui voudrait en même temps dominer son futur, sans se rendre compte que les donataires doivent assumer leurs propres responsabilités. Il y a tentation de faire du bien quand nous nous imposons comme des apôtres, comme des vedettes du bien futur, sans faire confiance aux bénéficiaires de notre héritage (qui à son tour a déjà été l’héritage d’une génération précédente). [...]

Ce n’est que dans l’abandon de son trésor qu’un bon donateur peut faire don de soi et se réjouir inconditionnellement des faveurs accordées à ses légataires. La reconnaissance de ceux-ci consistera à accepter d’être à leur tour à partir de cet héritage de vigilants gérants de cette propriété provisoire.¹⁶³

En introduisant ainsi la notion de responsabilité, De Visscher semble laisser entendre que vivre en tant qu’homme ne peut se soustraire du souci d’évoluer en habitant un monde de relations où on se doit de considérer tant notre provenance en acceptant la marque de nos origines et où il est parallèlement indispensable de cultiver l’avenir, non pour sa propre gloire mais sous le seau d’un legs aux générations futures. C’est

⁹ Duméry, H. (1956). *La tentation de faire du bien*. Paris : Seuil, p. 33-89.

¹⁶³ De Visscher, J. (2010, 15 octobre). *De la gratitude au-delà de la réciprocité*. Communication orale présentée à l’Université du Québec à Montréal. Montréal, vendredi 15 octobre 2010. [Manuscrit non-publié]

dans cet esprit qu'être un citoyen prend tout son sens car il devient soucis de se réunir dans ce lien que l'on cherche à entretenir avec un *autre* (l'ancêtre, le descendant) malgré cette distance qui les sépare. Cela implique alors non seulement une reconnaissance dans le sacrifice des aïeux qui nous ont précédés mais aussi notre propre générosité envers ceux qui suivront et en qui nous acceptons d'investir notre confiance en acceptant de céder volontiers notre place. Ce don ne peut cependant se faire sans honorer et célébrer une certaine distance entre un moi et un autre. Ni sans renoncement à une certaine toute-puissance ou prétention d'éternité. C'est ce qui différencie alors la mouvance de l'histoire de la stagnation de la dystopie.

Alors que, d'un côté, le temps se déroule dans la convergence et dans la révolution, nous remarquerons que, de par sa qualité de créatrice de seuils, la métaphore réinstalle, quant à elle, la réelle possibilité d'histoire et de relations au sein d'un couple, composé de deux « uns » distincts (i.e. les hommes et les dieux, l'homme et la femme, l'ami et son voisin, le vieillard et l'enfant, etc), au sein duquel on reconnaît et célèbre les différences :

Ce monde historique est tenu ensemble par la première parole échangée, par la conversation qui s'est amorcée lorsque le Ciel et la Terre ont été unifiés et qu'un premier couple a habité la Terre. Ce monde ne sera pas achevé tant qu'il y aura des êtres humains pour entendre le verbe et entretenir la conversation.¹⁶⁴

C'est donc la mouvance qui semble caractériser les lieux que l'on pourrait qualifier de métaphoriques alors que l'univers du « Un » constitue quant à lui un lieu fini, réalisé et auto-suffisant qui, par le fait même, exclut l'ensemble des possibles. Dans

¹⁶⁴ Jager, B. (1999). *Metabletics and the art of psychotherapy. Metabletics : J. H. van den Berg's historical phenomenology*, sous la dir. de B. Jager, B. Mook, M. P. Sipiora et J. H. van den Berg, p. 1-15. Pittsburgh : Duquesne University Press. (Traduit par Blouin, P.)

ce lieu, l'autre est confondu avec le même et, dans l'emprise de cette fusion, s'éteint à travers elle le germe de la conversation.

Or, si la distance et la différenciation sont constitutives de la possibilité d'une relation ou d'un lien entre deux choses, qu'est-ce à dire lorsque cette distance se retrouve annihilée et proscrite comme elle l'est dans *Nous autres*? Il nous semble qu'une perte du lien est alors inévitable, générant ainsi de multiples impasses relationnelles dont découlera bien souvent une perte (ou une impossibilité) de sens. C'est cette dernière que nous souhaiterions adresser dans la section suivante.

2.3 Impacts de la dystopie : perte d'un autre, perte de sens

Nous ne pouvons nier cette attitude, décrite ci-haut, qui voudrait s'absoudre de l'autre en cherchant, de toutes sortes de façons, à s'en saisir en établissant d'emblée sur lui un schème de rupture face au monde jagérien de la fête et de la rencontre, réduisant considérablement du même coup les horizons de sens que pourraient donner l'homme à son existence en oblitérant une partie des liens que les choses entretiennent normalement entre elles. Pour décrire ce phénomène de plus en plus commun et axé sur une visée unificatrice du temps et des mondes, Finkielkraut reprendra à juste titre les mots de Foucault déplorant un discours qui « n'a rien d'autre à dire que soi, rien d'autre à faire que de scintiller dans l'éclat de son être ».¹⁶⁵ Finkielkraut ajoutera qu'en s'affranchissant ainsi de la tutelle du cosmos,

Modernité rime ici avec pureté, car ce qui est moderne, ce n'est pas seulement la déposition de l'être par le devenir ou de la perfection par la perfectabilité infinie, c'est aussi la logique qui attire toutes les activités,

¹⁶⁵ Michel Foucault, cité dans Finkielkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p.21

toutes les occupations vers elles-mêmes et les concentrent dans la manifestation ou le déploiement de leur propre essence.¹⁶⁶

Pour illustrer ce propos, revenons un instant au thème, très présent, de la lumière qui fait parfois mine de s'étendre, telle une laque brillante, sur les pages du roman. En illuminant l'univers de son éclat infaillible, elle semble unir tout ce qu'elle touche, ne laissant rien dans l'ombre du hasard ou de l'inconnu. Elle devient ainsi en quelque sorte la matérialisation de la rationalité qui recouvre elle aussi l'État Unique de ses bras protecteurs pour mieux le propulser vers l'avant, dans un essor infini vers une conquête toujours plus grande passant de l'indicible au connu :

Oui, il s'agit d'intégrer la grande équation de l'univers; il s'agit de dénouer la courbe sauvage, de la redresser suivant une tangente, suivant l'asymptote, suivant une ligne droite. Et ce, parce que la ligne de l'État Unique, c'est la droite. La droite est grande, précise, sage, c'est la plus sage des lignes.¹⁶⁷

Les immeubles de verre reflétant un soleil aux milles feu semblent ainsi se faire le prolongement de cette volonté de tout voir, de tout éclairer d'un savoir sans borne. Ainsi, on pourrait concevoir que la lumière traduise ici le désir des Numéros de faire de la « [...] raison [un outil] qui a su rendre digestible cet infini lui-même, si terrifiant pour les anciens... »¹⁶⁸. Le Numéro procédera donc à la manière d'un grand estomac afin de faire la lumière sur son monde en abolissant (ou en faisant sienne) l'opacité du monde pour la transformer en quelque chose de lumineux, translucide, éblouissant: sans limite.

¹⁶⁶ Finkielkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p. 21-22.

¹⁶⁷ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 16.

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 66

Dans cette optique, nous pourrions aussi penser notre relation à ladite lumière comme représentative de notre façon de voir le monde qui nous entoure puisque c'est elle qui le baigne de ses rayons et nous rend possible sa vision par le jeu des ombres et des contrastes. Nous pourrions ainsi dire que la lumière ne peut se révéler qu'en relation avec une certaine part d'obscurité, sans quoi elle serait menacée de perdre ses pouvoirs. Que penser alors de la modernité qui, de la même manière, investit les propriétés « éclairantes » de la rationalité et, comme le disait Nietzsche, de sa « victoire de la méthode sur la science, et [de sa] conversion de la vérité en certitude »¹⁶⁹? Ce scintillement réverbérant pourrait nous rappeler le bouleversement de l'entendement du monde instauré par la modernité lorsque la science s'est muée en techno-science pour progressivement reprendre à son propre compte la conception de la vérité et la contemplation afin, nous semble-t-il parfois, de s'auto-fonder :

Nous commençons à entrevoir que, par sa dynamique même, la science, de façon non explicite, non directement apparente, a complètement bouleversé l'idée que la tradition occidentale s'était faite de la raison, la vérité, des rapports entre la raison théorique et la raison pratique, de la finalité de l'homme et de la nature de l'historicité. Pendant des siècles, il s'est agi de déchiffrer le monde, et la science elle-même est apparue comme un instrument particulièrement efficace de déchiffrement. Il s'agit maintenant de le transformer.¹⁷⁰

L'arrivée du scientisme amène parallèlement avec elle une certaine dynamique du soupçon et un impératif de la preuve, invalidant ainsi tout ce qui est donné, abstrait et par nature immatériel. Cette recherche incessante de certitude semble du même coup engendrer une crainte plus ou moins latente d'être démasqué, d'être pris en défaut. La nouvelle hérésie moderne : n'est vrai que ce dont on peut fournir la certitude de son

¹⁶⁹ Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé*, Paris : Grasset et Fasquelle et Mollat, p. 156

¹⁷⁰ Ladrière, J. (2001). *Les enjeux de la rationalité : Le déficit de la science et de la technologie aux cultures*. Montréal : Liber., p. 11.

existence. Advenant notre incapacité à fournir de tel témoignages, ces réalités sont alors menacées d'être niées, invalidées, rejetée de l'horizon du réel et alors dépouillées de leur potentiel de faire sens. Dans une telle société, il n'est pas surprenant de constater le peu d'importance accordée à la vie psychique qui n'est alors investiguée que sur les éléments sur lesquels on pourrait avoir une prise ou sur lesquels on peut effectuer une quelconque opération.

Ce que nous souhaiterions ici illustrer c'est que ce nouvel entendement scientifique du monde semble avoir mené l'homme dans un état de tension perpétuelle entre le fait de se savoir inachevés, incomplets, impuissants en tant qu'hommes et, malgré tout porteur du désir de cette complétude au cœur d'un environnement qui ne possède lui-même rien d'absolu. Cette non-concordance semble parfois pousser l'homme à chercher plus ou moins frénétiquement à compenser cet écart par la recherche d'un sens qui, lui, serait absolu, dans l'ambition de rendre ainsi le monde un peu plus cohérent, contrôlable et malléable. Ce phénomène prend de plus en plus d'ampleur à mesure que sa croyance en une « absolution » de l'espèce par la science comme Vérité Unique, qu'il perçoit, sous cet angle, comme salvatrice et salubre, s'intensifie. Il veut se sentir fort et capable de se *gérer* lui-même et, pour ce faire, il semble éprouver le besoin de se renier lui-même en anéantissant toutes les aspects de sa nature qui trahissent une certaine faillibilité ou vulnérabilité. Par contre, force nous est de constater que plus l'homme semble se pouvoir techniquement, moins il semble apte à tolérer que quelque chose résiste à son entendement ou sa volonté. À ce propos, Finkielkraut vient alimenter notre réflexion lorsqu'il rappelle à notre mémoire les propos d'un autre penseur célèbre : « Ainsi s'ouvrirait une époque, la nôtre, où, selon la forte expression de Léo Strauss, 'la fin de la philosophie n'était plus la contemplation désintéressée de l'éternel mais le soulagement de la condition de l'homme' »¹⁷¹. Si on en croit Strauss, on peut se dire que ce n'est sans doute pas un

¹⁷¹ Finkielkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p. 110

hasard si on associe souvent la pensée scientifique au déclin des mythes, religions, traditions ou tout ce qui chapeautait jadis la vie de l'homme. La technoscience est donc comprise ici comme un paradigme basé sur ce pouvoir de réflexion et d'action nouvellement acquis et établi qui repose parallèlement sur la vision unilatérale d'un regard qui serait orienté sur une vision unique visant à démasquer le « faux », les ombres, les taches afin d'établir une certitude qui permettrait de maîtriser ce qui l'entoure. Cette vision fait écho à celle décrite dans le monde jagerien du travail où, tout en soulignant les accomplissements rendus possibles grâce à cette vision, Jager rappelle aussi l'importance de la mettre en parallèle avec le monde de la fête vers lequel il faudra continuellement faire retour – sans quoi on risque alors de générer une perte de sens dans lequel le monde ne peut plus être un lieu habitable en n'étant, dès lors, plus situé et éclairé par cet horizon fructueux qui laisse une place à l'émergence d'un autre. Et c'est précisément cette possibilité d'émergence qui sait rendre le monde habitable grâce au seuil rendu possible par le monde de la fête tandis que le monde du travail tentera sans relâche d'entretenir l'illusion qu'on pourra un jour effacer la division originelle entre un moi et un autre.

« Yet all the power and riches this « hands on », scientific and technical exploration of the material universe provides us, it cannot reveal to us our world *in person*. [...] Nor does the natural universe offer us a space and time that we can inhabit and truly make our own. »¹⁷² On peut imaginer cette idée, pressentie par Jager, lorsqu'il soulève cette quasi mise en garde à l'effet que, plus l'homme ne compte que sur lui-même pour se fonder et s'accomplir, plus il se refermera sur lui-même – au risque de détourner ultimement du monde jusqu'à ce qu'il en devienne complètement dénué de direction et de sens. C'est quelque chose de ce *telos*, de cette visée que l'homme

¹⁷² Jager, B. (2009, juin). *About "doing science" and "contemplating the human condition"*. Communication présentée à la 28^e conférence annuelle du International Human Science Research Conference (IHSRC), Molde, Norvège.

perdra en reprenant les rennes de son monde dont il se privera alors des échos. À propos de cette notion « du sens de la vie », Grondin écrit notamment :

En fait, si cette question se pose aujourd'hui, à tout le moins Nietzsche, avec autant d'acuité, c'est parce qu'un sens, elle a cessé d'en avoir un. Si, autrefois, la question du sens de la vie ne se posait guère, c'est que ce sens allait un peu de soi. La vie se trouvait et se savait instinctivement enchâssée dans un ordre du monde ou du cosmos, auxquelles elles n'avaient qu'à se conformer, en se pliant à ses rites, qui étaient tous des rites de passage, plus ou moins convenus.¹⁷³

Ladrière précise :

La déstructuration de la culture, ce n'est donc pas seulement la mise en question, à la fois pratique et théorique, de la tradition, de son autorité et de ses garanties, la perte d'efficacité des différentes formes de langage en lesquelles cette tradition s'était incorporée, le doute systématique jeté sur les normes reçues, la relativisation de plus en plus radicale de toutes les croyances et de toutes les valeurs, c'est beaucoup plus profondément, l'ébranlement des assises mêmes sur lesquelles l'existence humaine, jusqu'ici, avait réussi à se construire, la rupture d'un certain accord qui, tant bien que mal, avait pu s'établir entre l'homme et les différentes composantes de sa condition, le cosmos, son propre passé, et son propre monde intérieur (tel qu'il se manifeste dans l'affectivité, l'imaginaire et toutes les représentations issues de la vie pulsionnelle).¹⁷⁴

Et cela, dira Fischer, n'est certes pas sans conséquences (lesquelles nous allons observer, non-exhaustivement, dans les pages qui suivent) :

¹⁷³ Grondin, J. (2003). *Du sens de la vie*. Montréal : Bellarmin, p. 24.

¹⁷⁴ Ladrière, J. (2001). *Les enjeux de la rationalité : Le défi de la science et de la technologie aux cultures*. Montréal : Liber, p. 103.

Mais après la mort de la Nature, après celle de Dieu, il ne semble plus exister aujourd'hui aucune relation crédible entre l'univers et nous. L'homme ne sait plus rien. Parce qu'il a conquis sa liberté mentale, parce qu'il a brisé les chaînes de ses chimères, l'énigme de l'existence revient le frapper de plein fouet; et, cette fois, elle choque par son opacité. Jamais l'homme, dans toute l'histoire que nous connaissons, n'a été aussi perdu, réduit à l'insignifiance et à l'ignorance de toute raison. Et pourtant la techno-science semble aujourd'hui tout triompher et tout expliquer. Certes, elle a pris avec superbe le relais de la religion, mais elle ne nous propose réellement que des voyelles et des consonnes disjointes, à peine quelques syllabes discontinues, sans aucun rapport probable avec le sens de la vie.¹⁷⁵

Les extraits précédents semblent donc laisser entendre, qu'à maints égards, l'homme moderne semble lui aussi avoir érigé ce Mur Vert qui se retrouve dans *Nous autres* et qui est chargé de maintenir l'autre à l'écart. C'est précisément cette capacité de distanciation qui semble parfois se conclure en une rupture de sens : en effet, en divisant le monde de cette façon, l'homme s'expose à perdre, du même coup, la possibilité de tisser des liens signifiants avec ce qui l'entoure. Il semble donc que, malgré ses promesses, la science et les techniques aient atteint un stade de leurs existences où elles se sont autonomisées au point de nous rendre presque superflus comme êtres humains. Divisée en factions de plus en plus indépendantes, nous dira encore Fisher, la technoscience nous revoient de plus en plus à l'insignifiance humaine :

Apercevons-nous d'autres issues à l'horizon? La science contemporaine nous apprend que le monde a commencé sans l'homme et pourrait bien aussi se terminer sans lui. Ce monde est désormais abandonné au seul principe d'indétermination, soumis au hasard et à la nécessité ou régit par les lois du chaos. Et l'apparition de l'homme n'aurait tenu qu'à une combinaison chimique anecdotique, quasiment un accident, sans doute éphémère. La Terre elle-même n'est plus qu'un grain de matière refroidie en surface, qui tourne irrégulièrement sur lui-même autour d'une petite

¹⁷⁵ Fisher, H. (2006) *Nous serons des dieux*. Montréal : VLB, p. 66.

étoile quelconque, dans les confins d'une galaxie banale parmi des milliards d'autres. Nous voilà des fourmis abandonnées dans l'immensité de multiples univers, qui ne pouvons plus nous prendre pour plus que nous ne sommes et prétendre comprendre le pourquoi et le comment de ce dont nous ne connaissons même pas l'existence au-delà des écrans de nos télescopes et de nos microscopes. Nous y errons entre le chaos des idées, les fureurs de l'univers et l'injustice des hommes.¹⁷⁶

Ce qui frappe ici c'est l'image d'un univers indifférent à l'homme qui, à son tour, ne pourra convoquer ce dernier qu'avec l'esprit conquérant de la techno-science pour répondre à cette même imperturbabilité. La question du mieux vivre, si elle se pose, n'est donc perçue qu'en termes d'avancées dans la recherche de confort et d'apaisement du lot de l'homme. Mais de plus en plus, des interrogations émergent quant à l'errance qu'elle semble provoquer? Le sens de la vie ne se limite-t-il qu'à la puissance que l'homme peut exercer sur son destin? S'il l'a crû aux premiers balbutiements de la science, l'homme se voit à présent forcé de réexaminer ses positions :

Par rapport à une vision optimiste de l'histoire qui croyait que la culture scientifique allait nous ouvrir une sorte d'âge d'or, les grands drames du vingtième siècle, les guerres mondiales, les famines, les régimes d'oppression, nous font voir qu'il y a une dimension de l'existence par rapport à laquelle le projet technoscientifique est non seulement impuissant, mais même non pertinent.¹⁷⁷

Ce qui semble pour le moins évident dans les précédents extraits c'est l'incapacité de la technoscience à apprendre à l'homme à mieux vivre en relation avec les limites inhérentes à son existence – du moins lorsqu'il cherche à convoquer l'idée du bien dans ces réflexions. Ainsi pouvons-nous nous demander : l'homme moderne est-il

¹⁷⁶ Fisher, H. (2006) *Nous serons des dieux*. Montréal : VLB, p. 68.

¹⁷⁷ Ladrière, J. (2001). *Les enjeux de la rationalité : Le déficit de la science et de la technologie aux cultures*. Montréal : Liber, p. 203-204.

aussi séparé du cosmos et de la nature qu'il se l'imagine depuis les « lumières »? Et si ce n'était pas le cas, qu'aurait à lui dire ce monde qu'il a mis sous son microscope ou sous sa pelle mécanique sur ce qu'on appelait autrefois « l'art de vivre »? Cette nature sous l'examen ou sous le contrôle de l'homme est-elle en mesure de s'adresser à ce dernier autrement que par la voie de la certitude?

2.3.1 Lumière sur la certitude

Lorsqu'on examine en effet ce rapport moderne avec la lumière - ce jour qui gagne sur la nuit - on remarque qu'il est plus que représentatif de l'utopie de l'époque qui en a même pris le nom, de par son ambition de jeter la lumière sur toute chose. Nous remarquons en effet et dès cette époque, un changement important de paradigme quant à notre vision du temps, des saisons et de notre place dans le monde. Prenons, par exemple, la fête du début de l'année appelée Norûz en Iran par les Anciens qui, depuis plus de 5000 ans, se fêtait le 25 mars. Associé avec le printemps et la renaissance de la vie, le « jour de l'an » était donc symbole du renouveau et du recommencement. Il s'agissait alors de la célébration de l'aspect cyclique de la vie, envers lequel l'homme témoignait une certaine reconnaissance et c'est dans la gratitude qu'il remerciait la survenue de quelque chose qui ne dépendait pas de lui.

Or, au 17^e siècle, avec l'arrivée de l'époque dite des Lumières, le jour de l'an aura désormais lieu le 1^{er} janvier alors que la Terre atteint une position géospatiale où la lumière du soleil regagne du terrain sur la noirceur du soir. Il y a donc quelque chose du lien de l'homme avec son monde qui se retrouve modifié ici lorsqu'il fait coïncider son retour dans le monde avec le retour de la lumière. C'est donc à partir de ce moment, l'Âge des Lumières, en s'identifiant à cette clarté expansive, l'homme se dégage du même coup d'un certain rapport de proximité avec la nature. Or, notons

que la lumière, bien qu'indispensable à la vie, n'est pas elle-même vivante. Finkielkraut illustrera en ces mots cette convergence, soit cet appétit pour le savoir et ce qu'il éclaire en l'homme moderne de sa volonté d'un pouvoir triomphal :

La Raison et l'Histoire, cela faisait deux pour les Anciens. Cela ne fait plus qu'un pour les Modernes. Alors que les Anciens voient d'abord dans l'histoire un cycle de déraison et de crimes, les Modernes, comme leur nom l'indique, pense que l'Histoire a un sens, que ce sens conduit jusqu'à eux, et que la masse immense de besoins, de désirs, d'intérêts, d'opinions et de représentations individuelles constituent les moyens dont se sert la Raison pour établir son règne. Le mal lui-même n'est plus un scandale qui laisse sans voix et qui fait monter les larmes, c'est une étape indispensable dans le laborieux processus de parturition du genre humain.¹⁷⁸

Afin d'étayer ces propos, prenons pour exemple la révolution industrielle du XIX^{ème} siècle à aujourd'hui, permettant progressivement la création rapide et efficace de presque tout ce dont l'homme moderne établissait comme nécessaire à sa vie. Nécessitant *a contrario* plus de temps pour sa confection, le « fait à la main » se fait de plus en plus rare et il est progressivement remplacé par les produits usinés dont la standardisation est fréquemment vantée comme étant une garantie, un gage de performance et d'impartialité. Or, ce désir de fidélité à la norme, est-il seulement l'affaire des objets usinés? Ce pourrait-il que, sous des couverts d'équité, d'égalité et d'efficacité, se cache une soif d'idéal beaucoup plus ancrée qu'il n'y paraît et, qui plus est, qu'elle soit hautement représentative de tous ces désirs enfouis après lesquels l'homme soupire depuis des siècles? Si tel était bel et bien le cas, nous parlerions ici d'un certain affranchissement de l'attente, des contraintes externes, soit de ne plus avoir à se soumettre à la lenteur du processus de fabrication artisanale, ni, encore moins, aux (quasi) inexorables limites temporelles ou saisonnières qui encadraient le travail manuel de jadis. Cette capacité nouvelle n'est pourtant pas

¹⁷⁸ Finkielkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p. 45.

banale puisqu'elle vient atteindre l'homme au cœur même de sa rythmicité et de sa temporalité. Un changement majeur s'opère alors :

Pendant des millénaires, les hommes ont naturellement épousé les rythmes de la nature et vécus en harmonie avec leur horloge interne. Jusqu'à ce que l'industrialisation s'en mêle et bouleverse la donne. Notre mode de vie se caractérise par une grande mobilité. À cela, s'ajoute le fait que nous pouvons facilement changer de fuseau horaire et travaillons à toute heure du jour ou de la nuit. Car le soleil ne se couche plus sur notre planète mondialisée. Le pouls du monde moderne bat de plus en plus vite et notre nuit disparaît.¹⁷⁹

Suite à cette révolution technique et industrielle, l'homme lui-même, nous semble-t-il, prendra de moins en moins part aux activités qui étaient son apanage depuis la nuit des temps. Ainsi l'élevage et l'agriculture industriels remplaceront la chasse, la pêche et la culture d'autrefois. Ce faisant, l'homme a vraisemblablement acquis davantage de pouvoir, de puissance et d'efficacité, certes, mais il appert qu'il pourrait également y avoir perdu quelque chose de l'ordre d'une relation d'intimité avec le monde qu'il habite. En effet, les manufactures d'objets fonctionnant à plein régime transformeront également la nuit en jour avec un travail qui ne trouve plus de repos, rendant ainsi un temps jadis associé au sommeil et à la rêverie à la merci des assauts d'une productivité maintenant sans relâche. La vie ne semble désormais plus être rythmée par l'alternance naturelle de périodes sombres et claires, de saisons froides ou chaudes, etc. mais bien par un temps continu et ne souffrant pas d'interruption. Cette nuit ainsi transformée en jour semble avoir également et du même coup détourné l'homme du ciel et des étoiles qui se confondent désormais à la lumière des métropoles modernes. S'il nous arrive de les regarder encore, c'est bien plus souvent à travers l'œil inquisiteur du télescope qui visera alors à les démystifier et à percer le voilement de leurs secrets.

¹⁷⁹ Kallwitz-Geißler, S. (réal.). (2013). *Chronobiologie : l'homme et ses rythmes*. [Documentaire télévisuel présenté à Télé-Québec]. Berlin : Hanfgarn & Ufer.

Depuis le siècle des Lumières, en effet, il semble que le ciel nocturne n'ait plus jamais vraiment été sombre puisque l'homme a repris pour son compte la brillance des astres célestes afin de les semer dans ses intérieurs parsemés d'ampoules électriques et les rues de ses villes inondées de néons et éclairages artificiels divers, brillants de milles feux. La noirceur se fait de plus en plus clairsemée et rares sont donc à présent les endroits où l'on peut encore contempler à l'œil nu les constellations d'autrefois - qui se retirent ainsi peu à peu de l'horizon du monde moderne:

Ce règne de l'homme par la lumière, c'est la modernité occidentale qui s'en fait son propre mot d'ordre et son programme. Comme l'écrivait [...] le grand écrivain japonais Junichiro Tanizaki dans son *Éloge de l'ombre* : « Les Occidentaux, toujours à l'affut du progrès, s'agitent sans cesse à la poursuite d'un état meilleur que le présent. Toujours à la recherche d'une clarté plus vive, ils se sont évertués passant de la bougie à la lampe à pétrole, du pétrole au bec de gaz, du gaz à l'éclairage électrique, à traquer le moindre recoin, l'ultime refuge de l'ombre. » Ce texte date de 1933. Le Japon, depuis lors, a rattrapé l'Occident et, si l'on est à Tokyo *lost in translation*, on n'est, en revanche, pas dépaysé par l'éclairage et sa dissimulation, aussi exubérante que dans les villes américaines, du ciel nocturne. Nous sommes désormais les héritiers, les bénéficiaires et les continuateurs de la civilisation des Lumières, c'est-à-dire de la répulsion de l'obscur.¹⁸⁰

Mais qu'est-ce qui se cache dans cette grande frénésie pour la lumière? Si on se tourne vers *La République* de Platon pour approfondir cet aspect, on réalise que la lumière, bien qu'en elle-même inanimée, intangible et invisible, est la condition première de la vision :

- En admettant que les yeux soient doués de la faculté de voir, que celui qui possède cette faculté s'efforce de s'en servir, et que les objets auxquels il l'applique soient colorés, s'il n'intervient pas un troisième

¹⁸⁰ Finkielkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p. 325-326.

élément, destiné précisément à cette fin, tu sais que la vue ne percevra rien et que les couleurs seront invisibles.

- De quel élément parles-tu donc? demanda-t-il.

- De ce que tu appelles la lumière, répondis-je.¹⁸¹

Ainsi, Platon nous enseigne que la lumière, bien qu'elle ne puisse être vue en elle-même, elle permet pourtant de voir. C'est sans doute pourquoi Platon en fait ici une métaphore de l'esprit, tant elle lui semble une condition nécessaire pour donner vie et éclairer le monde qui nous entoure. Sans elle, les choses elles-mêmes demeurent sombres et sont dénuées de l'éclat vivifiant de la vérité : « Conçois donc qu'il en est de même à l'égard de l'âme; quand elle fixe ses regards sur ce que la vérité et l'être illuminent, elle le comprend, le connaît, et montre qu'elle est douée d'intelligence ». ¹⁸² Poussant plus loin ce rapprochement, Platon va même jusqu'à suggérer que « ce que le bien est dans le domaine de l'intelligible à l'égard de la pensée et de ses objets, le soleil l'est dans le domaine visible à l'égard de la vue et de ses objets ». ¹⁸³ À cet effet, il n'est guère surprenant de constater à quel point notre langage est encore truffé de nombreuses expressions *reflétant* cette proximité entre la lumière et recherche de vérité (nous en avons d'ailleurs utilisé plus d'une au cours de ce chapitre) : réfléchir, faire la lumière sur, dans cette optique, à la lumière de, apercevoir, entrevoir, il est clair que, avoir une certaine vision des choses, etc. Or, si la lumière se doit d'être l'équivalent du bien dans le domaine de l'âme et de l'esprit, en ce qu'ils permettent tous deux de reconnaître et révéler une vérité sur quelque chose, il appert également, selon Platon, que ce procédé, à l'instar des rayons du soleil qui éclairent le monde, ne peut être ni commandé, ni forcé, en ce qu'il vient d'ailleurs et, conséquemment, ne nous appartiendra jamais tout à fait ou ne sera

¹⁸¹ Platon (1966). *La République*. Paris : GF-Flammarion, p.265.

¹⁸² *Ibid.*, p.266.

¹⁸³ *Id.*

jamais entièrement tributaire d'une quelconque action découlant de la main de l'homme.

Avoue donc que ce qui répand la lumière de la vérité sur les objets de la connaissance et confère au sujet qui connaît le pouvoir de connaître, c'est l'idée du bien; puisqu'elle est le principe de la science et de la vérité, tu peux la concevoir comme objet de connaissance, mais si belles soient ces deux choses, la science et la vérité, tu ne te tromperas point en pensant que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté; comme dans le monde visible, on a raison de penser que la lumière et la vue sont semblables au soleil mais tort de croire qu'elles sont le soleil, dans le monde intelligible, il est juste de penser que la science et la vérité sont l'une et l'autre semblable au bien, mais faux de croire que l'une ou l'autre soit le bien; la nature du bien doit être regardée comme beaucoup plus précieuse.¹⁸⁴

Platon nous enseigne ici quelque chose d'important à savoir que ce qui permet à l'homme de « saisir » les choses ne relève en rien d'un saisissement. La lumière ici demeure toujours un tiers qui naît de la conversation entre l'homme et le monde et qui se doit d'être chapeauté par l'idée du bien, source dont elle serait issue. Platon semble donc suggérer que « faire la lumière sur quelque chose » n'est pas tout ce qui compte et encore moins suffisant pour habiter un monde humain. Pour lui, l'erreur que l'homme pourrait commettre serait celle de confondre ce qui est mis en lumière pour la vérité (ce qui équivaldrait aujourd'hui à cette idée d'établir la technoscience comme source suprême et ultime du bien humain – de ne plus rien entendre en dehors de celles-ci). Il semble, en effet, si on en croit Platon, que la vérité tiendrait davantage d'un jaillissement et d'un don d'elle-même qui ne peut avoir lieu que si elle est mise en rapport au tout, d'où elle peut naître dans toute la pluralité de ses formes. Or, catégoriser et tenter d'objectiver le monde par l'unilatéralité de la certitude tiendrait d'avantage d'un vouloir comprendre sans commettre ni se compromettre. Il ne faudrait pas occulter ici qu'il y a d'autres réalités que la réalité empirique, qui

¹⁸⁴ Platon (1966). *La République*. Paris : GF-Flammarion, p. 266.

peuvent peut être aussi incertaines et que fantasmatiques, mais néanmoins réelles – dont cette idée platonicienne du « bien », à propos de laquelle la techno-science et le scientisme demeure pourtant, quasi obstinément, muettes alors que c'est elle qui nous permet *d'habiter* le monde.

Cette vision n'est pas non plus sans conséquence. Il nous appert en effet et de plus en plus qu'une telle société qui se coupe du passé, de la nature, du mystère, de la différence, n'a d'autre choix que de se retourner vers et sur elle-même. Mais qu'y trouve-t-elle? Ladrière nous amène un élément de réponse en décrivant un type de rapport à ce qui l'entoure basé sur l'immédiateté, l'agir et l'instantanéité. Une sorte de « présentisme » qui, en bout de ligne et, à force de se réverbérer et de se mirer dans son propre reflet, risque de s'y noyer, tel le Narcisse de naguère pour qui l'amour-propre s'est retourné, en fait, contre lui-même.

La maîtrise du monde fait cesser l'action des puissances qui tenaient l'homme comme en dehors de lui-même, le captivaient dans une sorte d'existence seconde, jugée maintenant irréaliste; mais ce qu'elle fait advenir, c'est, avec l'effacement des grands symboles et de tous les « arrières-mondes », une profonde désillusion et la nostalgie, consciente ou inconsciente, de ce qui a été perdu et que l'on tente en vain de retrouver dans ces formes nobles ou dérisoires de l'évasion [...] vers ce qui sert aujourd'hui de substitut aux grandes célébrations de la vie cosmique.¹⁸⁵

Ainsi donc nos avancées scientifiques et technologiques alimentent ce désir et cette capacité du moderne à rendre son environnement conforme à ses attentes en cultivant cette logique de la conquête et d'emprise. Ainsi, semble-t-il s'évertuer, à l'instar des Numéros, à abattre un à un les obstacles « ennemis du bonheur ». Et ce qui est avant tout frappant, dans cette guerre ouverte, c'est la prémisse qu'elle sous-tend, à savoir

¹⁸⁵ Ladrière, J. (2001). *Les enjeux de la rationalité : Le déficit de la science et de la technologie aux cultures*. Montréal : Liber, p. 103.

une certaine présupposition, prétention et clairvoyance sur la nature du bonheur en question : le bonheur c'est, une fois la conquête terminée, l'absence de malheur. Cette quête est d'ailleurs si centrale que Bruckner ira même jusqu'à l'appeler « devoir de bonheur », tellement ce mot est sur toutes les lèvres. À noter ici que pour ce mot dont l'engouement est incontestable, on ne parle plus jamais de bonheurs mais bien du Bonheur. À l'image de l'État Unique, il constitue la seule voie à suivre. Dans la modernité, puisqu'on a les moyens de l'être, il est impératif d'être heureux et aucune limite à cette félicité ne sera tolérée.

Nous venons de voir comment l'État Unique mise, ou bien sur la perpétuation éternelle du présent (stagnation) ou sur la glorification du progrès en se coupant de toute forme d'altérité (chez leurs concitoyens, dans la nature ainsi que dans l'histoire) et où il semble qu'ils aient réussi à se faire, en quelque sorte, les égaux des dieux en forgeant de leurs mains un monde idéal où ils se croient à l'abris des maux terrestre, une utopie où plus rien ne vient menacer leur impatiente ascension progressiste. Or, s'auto-fonder et prétendre ainsi à la déification ne semble qu'être une autre façon de faire fit de l'autre.

Nous avons également commencé à entrevoir que certains de ces aspects ne sont pas sans faire penser à certaines attitudes courantes dans nos sociétés modernes. Les décors présentés ici pourraient nous sembler, à première vue, assez loin de nous. Or, si on s'arrête, ne serait-ce qu'un instant, sur ces visées de maîtrise et de conquête dont les contemporains de Zamiatine étaient friands, nous remarquerons que l'uniformisation utilisée à ces fins et qui se matérialisait en ces formations de gens « march[ant] en rangs mesurés, par quatre, en marquant triomphalement le pas »¹⁸⁶ n'est pas l'apanage que de l'imagination et de la Russie de notre auteur. En effet, il en va également ainsi, notamment, des grands rassemblements militaires de notre

¹⁸⁶ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 19.

époque dont les images, encore très actuelles, nous viennent assez rapidement en mémoire lorsque nous faisons la lecture ces descriptions. Jager décrira d'ailleurs en ces termes l'un de ceux-ci dont il a été témoin alors que les légions allemandes sont entrées dans les terres de sa Hollande natale en piétinant le sol de leurs lourdes bottes :

I vividly remember the German soldiers as they loudly goose-stepped through the village and clicked their heavy, iron-shod boots against the cobble stoned streets. As they marched they sang in a loud and overbearing manner, the better to frighten and bully the local population. The violent and mechanical movements of their arms and legs would form sharp angles to their stiff and unyielding bodies: they seemed to have transformed themselves into mere robots ready to execute any command coming from their regiment commander or from their beloved Fuehrer.

As a boy, I understood something about the pleasure these young soldiers may have felt in abandoning their own vulnerable, individual bodies and submerging themselves wholly within the heroic, collective body of the singing and stomping regiment. Their theatrical gestures and fake heroic posturing betrayed their immense longing for a totally unified world that would show neither cracks nor fault lines and that would be completely free of contradictions. Their marching and loud singing proclaimed their desire for a world without divisions in which it would be possible to live one's entire life without conflict, without questions and without thought. The marching column was the consummate image of such an ideally unified world and the very instrument that had been fashioned to conquer and secure it.¹⁸⁷

À propos des sociétés fascistes et communistes sur lesquelles il élabore plus loin dans le texte, Jager soulignera cette hantise de la différence :

¹⁸⁷ Jager, B. (2012). *Childhood Memories and Myths of Evil : A Reflection on the Fall from Paradise. About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 7-37. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherche phénoménologiques.

They dreamt of a purely Aryan world or a worker's paradise so vast and so powerful that it would never again have to confront earthly or heavenly neighbors [...] Both regimes strove to build a nation that would be possessed of a single mind, ruled by a single party and by a single leader. All understanding would henceforth flow from a single doctrine that would reign supreme over a single, natural universal world. That world would be inhabited by a single universalized and naturalized humanity, symbolised by a single race or by a single class.¹⁸⁸

Devant cette étonnante évocation, notre première réaction sera sans doute de nous dissocier socialement de ces régimes totalitaires et belliqueux (qui ont été, notamment, parmi les plus radicaux et destructeurs du XXème) en évoquant, à raison, les avoir combattus vigoureusement. Or, bien qu'apaisante, une telle affirmation serait, aussi, bien simpliste. En effet, si notre société moderne contemporaine occidentale compte, à l'heure actuelle, bien peu de régimes totalitaire *per se*, cet idéal d'une société unifiée ne semble pas pour autant complètement dissout. Il suffit de constater à quel point le fait de correspondre à la norme semble en effet être aujourd'hui un souci de premier ordre et gare à celui qui ne correspondrait pas aux « valeurs » en vigueur. Et ces normes, suite à l'effervescence des médias sociaux, se répandent telle une traînée de poudre et en viennent à prendre des proportions quasi planétaires et pour qui l'image d'un individu en santé est celle d'un être sûr de lui-même, productif et en maîtrise parfaite de son corps, de son esprit, de ses émotions, de sa carrière; bref, un individu évoluant adroitement dans tous les domaines de sa vie au cœur d'un monde opérationnalisé et démystifié. Et si nous en doutons encore, rappelons-nous également cette propension tant de fois recensée depuis la fin du XXème siècle à la mondialisation qui, rapporte-t-on, tendra parfois à verser dans la convexité des cultures, autrefois distinctes, en un « melting pot » risquant chaque fois de se désagréger lorsqu'il vise l'intégration des cultures en un tout homogène mais alors potentiellement très éloigné des parties qui le constituaient à l'origine. Il s'agit

¹⁸⁸ Jager, B. (2012). *Childhood Memories and Myths of Evil : A Reflection on the Fall from Paradise. About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 7-37. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherche phénoménologiques.

là sans doute d'un des aspects qui lui vaudra le reproche d'une certaine orientation vers la normopathie ou comme le dirait Jager « the establishment of a culture of slavish unanimity and uniformity »¹⁸⁹ Et si nous ne sommes pas tous pareils dans les faits, l'humanité semble porter et se diriger vers un même idéal, dont la science et la technologie constitue souvent le moyen.

À la lumière de ce qui a été amené jusqu'à maintenant, pouvons-nous demeurer encore si convaincus de ne pas porter, nous aussi, ne serait-ce qu'insidieusement, ce même germe « unificateur », jadis poussé à l'extrême par les fascistes et les communistes? Nos contemporains occidentaux modernes ne sont-ils pas, eux aussi, friands de cet élan vers l'Un, vers une idéologie qui unifierait tout ce qui se trouve sous l'ordre du vivant? Et si cette connaissance et ce pouvoir sur les êtres et les choses que l'on se propose de rassembler et de mettre en pratique se fait, certes, non pas par la force des armes comme c'est le cas dans les réminiscences de Jager, l'ambition de fond n'en demeure pas moins la même : celle d'atteindre une certaine terre promise, un bonheur effectif et idéal, par le biais du contrôle et de la disparition de toute zone d'ombre, quelle qu'elle soit. En effet, si les dieux d'autrefois étaient autrefois métaphysiques et politiques, ne dit-on pas de la Modernité qu'elle se caractérise justement par cette transmutation du culte dogmatique d'autrefois en une foi quasi inébranlable en la Science? Qu'est-ce alors à dire de l'entendement scientifique et de cette englobante logique qui se donne pour mission de tout comprendre et expliquer, ne manquant pas de s'étendre jusqu'à la classification (génétique, psychique, etc) et la régulation (pharmaceutique, informatique, etc) de l'humain dont on fait parfois un type, une somme de défauts qui se rapporterait inévitablement à cette idée et ce modèle plus ou moins abstrait que l'homme s'est forgé de lui-même.

¹⁸⁹ Jager, B. (2012). *Childhood Memories and Myths of Evil : A Reflection on the Fall from Paradise. About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 7-37. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherche phénoménologiques.

Et cette norme à laquelle on se réfère à présent constamment, il semble que ce soit à la science que l'on confie le soin de la déterminer et d'orienter ainsi les hommes dans l'existence, donnant priorité sur les autres formes anciennes de connaissances pour interpréter le monde (révélation religieuse, tradition, coutume, mythe, folklore, intuition, déduction, etc). Ce faisant, la science viendra ainsi puiser ses racines dans le rationalisme de Descartes qui y voyait la source universelle du savoir, versant même parfois dans le scientisme lorsqu'elle entretient l'idée qu'advenant l'utilisation de la méthode adéquate, nous serions en mesure de déterminer le mode de vie idéal calculé à partir d'une certaine modélisation, équation ou formule du bonheur. Tous les « ismes » du modernisme, du pragmatisme au scientisme, viendront alors trahir cette soif bien humaine d'un absolu qui aura pourtant ravagé tant de générations avant la nôtre. Serait-il possible alors d'avancer que notre société occidentale serait plus friande et sensible à cet engouement pour l'unification qu'elle voudrait bien le laisser entendre? Et si tel était le cas, quelles en seraient les implications pour « nous autres, modernes »?

Dans nos sociétés occidentales contemporaines, il n'est pas rare en effet de retrouver maints exemples de cette nouvelle aspiration au consensus social, de ce sacrifice du particulier pour le général dans le but d'atteindre une certaine convergence du monde du travail et du monde de la fête où, plus souvent qu'autrement, nous nous tournons désormais vers l'univers des sciences pour répondre à nos questions et aspirations humaines. C'est ainsi que l'esprit véhiculé dans le monde du travail se trouve à chapeauter toutes sortes de sphères qui ne lui étaient jadis pas adressées, modifiant du même coup notre rapport à ces questions qui se trouve magnifié par la loupe scientifique qui cherche, nous l'avons vu plus tôt, à éliminer les différences. Ainsi, par voie de conséquences, nous retrouvons dans un premier temps, une recrudescence d'un certain engouement pour la question de la normalité qui se traduit notamment par une référence constante à ladite norme qui se manifeste et se définit à travers

toute une culture du bonheur, à présent opérationnalisé, standardisé, idéalisé, mis en marché, etc. Ce bonheur tant convoité prend alors la forme d'un but, d'une panacée, une fin ou un objectif, social et personnel, que l'on se doit d'atteindre au cours de sa vie et ainsi « devenir quelqu'un ». Lévesque dira même que « [...] la norme, en Occident, c'est une névrose obsessionnelle qui a pris le pouvoir depuis si longtemps qu'on la prend pour une vérité naturelle, ce qui va de soi, « l'étalon » de mesure ». ¹⁹⁰

Cet état de faits n'est pas sans se répercuter sur la vision qu'a l'homme de lui-même et sur le sens qu'il octroie à son monde. À partir de ces données normatives, il s'agit donc bien souvent ici de « gérer » ou « accomplir » sa vie, de sorte qu'elle soit davantage « riche et pleine »; tels sont les idéaux véhiculés par notre époque. À l'inverse, on entend de plus en plus : « Si je ne réussis pas, alors je ne suis pas heureux, donc je ne suis rien » devient la plainte du névrosé contemporain. ¹⁹¹ Nous pourrions alors penser que ce rapport à la norme rétrécisse de plus en plus le rapport à soi, ne manquant pas du même coup de faire du bonheur une sorte de loi des hommes, universelle mais non-culturelle (puisque non mise en culture). C'est ce qu'illustre l'extrait suivant :

Autre effet pervers de cette quête généralisée du bonheur: la «normalisation» des désirs et des élans. Ce que le philosophe Vincent Cespedes appelle le «bonheurisme» dans un essai coup de poing aussi créatif que dérangeant, *Magique Étude du bonheur* (Éd. Larousse): «La normalité et le bonheurisme sont bien la cause et le symptôme d'une même maladie, que l'on pourrait résumer en une injonction: "Sois normal et tu seras heureux!", mais comme ladite normalité s'avère désastreuse à vivre, et comme je lui sacrifie ma fraîcheur et mes années tendres, plus je

¹⁹⁰ Lévesque, N., (2011). *Les rêveries de la Plaza St-Hubert*, Montréal : Nota bene, p. p.12

¹⁹¹ Senk, P. (2010, 25 avril). La chasse au bonheur fait-elle du bien? *Le Figaro*. Récupéré de : <http://sante.lefigaro.fr/actualite/2010/04/25/10185-chasse-bonheur-fait-elle-bien>

suis « normal » plus je suis frustré de ne pas être heureux, de ne pas voir la promesse s'accomplir.¹⁹²

Selon Cespèdes, être normal ne serait donc pas toujours un gage du bonheur. Et pourtant, s'il est une idée répandue dans nos sociétés occidentales, c'est bien celle que le bonheur, non seulement, existerait sous une forme claire et tangible mais qu'il y aurait une marche à suivre pour l'atteindre et le cueillir. Ainsi donc, le point de liaison principal entre l'univers dystopique de *Nous autres* et la Modernité semble se trouver là, en cette volonté précise de s'affranchir de tout *autre* (historique, social, mystique, psychique), d'être en quelque sorte soi-même son origine et ce, dans l'espoir qu'un jour plus aucun obstacle ne se dresse sur la pente ascendante du bonheur et du progrès. Ce bannissement de l'autre, cet auto-fondement en vue du bouleversement nous sembleront alors, bien malgré eux, aller précisément en sens inverse du désir qu'ils portent en ce qu'ils contribuent à faire en sorte que ceux qui règlent leur existence sur ces préceptes subissent le même sort qu'un Narcisse de naguère et se retrouvent noyés dans leur propre reflet. Ainsi donc, en cherchant constamment à repousser plus loin les limites encadrant la vie, on réduit vraisemblablement du même coup le champ de l'existence.

Dès lors, assiste-t-on, semble-t-il, à une certaine culture de l'évitement de l'épreuve où la souffrance-obstacle se retrouve, en quelque sorte, traquée et pourchassée telle une hors-la-loi. Huxley, citant Fromm, il constatera tout comme lui, les impairs de cette « recettisation » du bonheur :

notre société occidentale contemporaine, malgré ses progrès matériels, intellectuels et sociaux, devient rapidement moins propre à assurer la santé mentale et tend à saper, dans chaque individu, la sécurité intérieure, le bonheur, la raison, la faculté d'aimer ; elle tend à faire de lui un

¹⁹² Senk, P. (2010, 25 avril). La chasse au bonheur fait-elle du bien? *Le Figaro*. Récupéré de : <http://sante.lefigaro.fr/actualite/2010/04/25/10185-chasse-bonheur-fait-elle-bien>

automate qui paie son échec sur le plan humain par des maladies mentales toujours plus fréquentes et un désespoir qui se dissimule sous une frénésie de travail et de prétendu plaisir. [...]

Les victimes vraiment sans espoir se trouvent parmi ceux qui semblent les plus normaux. Pour beaucoup d'entre eux, c'est parce qu'ils sont si bien adaptés à notre mode d'existence, parce que la voix humaine a été réduite si tôt dans leur vie, qu'ils ne se débattent même pas, ni ne souffrent et ne présentent pas de symptômes comme le font les névrosés.¹⁹³

Mais combien de décennies, combien de siècles faudra-t-il encore à ces lendemains enchanteurs pour accomplir leur promesse? [...] L'idée de progrès, le bonheur pour tous, la civilisation du loisir, l'éradication des maladies, l'échec du vieillissement, tous ces espoirs, tous ces projets alimentent la fable sans limite qui nous guide [...]¹⁹⁴

À la lumière de tels propos, force nous est d'admettre, indissociablement et inextricablement, l'influence de cette conception et de cet idéal collectif du bonheur sur ce qui se déroule aujourd'hui dans les bureaux des psychologues. L'idée moderne du progrès poussant à présent sans relâche l'homme dans une éternelle course vers l'avant, au point que la notion grecque d'art de vivre se mue de plus en plus vers celle du « bien vivre » qui semble être entendue de nos jours, plus souvent qu'autrement, comme le « mieux vivre » et le « vivre confortablement » ou encore le « vivre-comme-tout-le-monde ». Cette mutation n'est sans doute pas étrangère à la modification des moyens entrepris par l'homme dans son désir de toujours d'améliorer son lot et sa condition. Avec cette l'augmentation de notre confort matériel, nos désirs d'hommes modernes semblent conséquemment orientés vers l'atteinte d'un bonheur axé sur l'anéantissement des limites et le perfectionnement de son univers. Ainsi, comme en témoignent les récentes avancées technologiques et l'utilisation de plus en plus grandes de méthodes artificielles de modifications corporelles tel l'usage croissant de la chirurgie plastique, des substances chimiques servant à augmenter la

¹⁹³ Huxley, A. (2006). *Retour sur Le meilleur des mondes*. Paris : Plon, p. 31.

¹⁹⁴ Hentsch, T. (2006). *La mer, la limite*. Montréal : Hélio trope, p. 40

performance, ou des agents altérant l'humeur ou l'attention¹⁹⁵. Il semble à présent que pour nous « bien vivre » soit de plus en plus synonyme de vivre confortablement et que, pour ce faire, il faille correspondre à une certaine norme et ne plus trop se poser de questions.

Ainsi, ce constat met en lumière deux attitudes bien modernes en regard de la souffrance : ou bien on s'imagine que le malheur, l'inconfort et la souffrance font partie de notre lot (influence et racines judéo-chrétienne) mais que nous pouvons nous en prémunir (dystopie) ou bien nous nions son état foncier et fondateur de l'homme et voyons le malheur comme une exception, une tare, une anormalité et le « bonheur » comme la règle, un devoir presque¹⁹⁶. Cette propension moderne n'est pas sans générer des individus qui se sentent inadéquats, mésadaptés, inaptes à faire face à cette souffrance que l'on bâillonne pour mieux ignorer. Dans la modernité, la souffrance devient en quelque sorte cet *autre* ultime dont on ne veut pas.

Dans cette même optique, il nous apparaît que ces aspirations sociales et ambitions collectivement prônées ne sont pas sans se refléter et s'immiscer petit à petit dans la psyché individuelle. En effet, combien des gens se présenteront un jour dans notre quotidien ou dans nos bureaux de psychologue arguant que cette promesse bien précise leur a fait défaut, que « la vie » ne les a pas récompensés dûment en fonction des souffrances endurées? Combien d'entre eux, en ne manquant pas de nous rappeler que l'existence ne devrait pas être comme ça, se sentent lésés et nous réclament alors des « trucs » et des réponses définitives à leurs insatisfactions. Mais cette volonté de faire taire ce qui pose problème en réclamant des façons de se

¹⁹⁵ À ce sujet, lire Robitaille, A. (2007). *Le nouvel homme nouveau*. Montréal : Boréal.

¹⁹⁶ À ce sujet, lire Bruckner, P. (2000). *L'euphorie perpétuelle : Essai sur le devoir de bonheur*. Paris : Grasset et Fasquelle

construire un meilleur sort est-elle uniquement l'affaire d'éléments lacunaires omis ou manquant dans la grande trame linéaire de la quête du bonheur?

À l'opposé, on retrouve aussi ceux qui, *a contrario*, se plaignent du sentiment de se sentir floués et vides alors qu'ils ont pourtant suivi à la lettre la « recette » moderne du bonheur. Mais qu'en est-il de cette « recette » lorsqu'elle s'avère insuffisante et fait défaut à cette volonté d'être heureux? C'est donc ainsi parfois hagards et désillusionnés qu'ils se présentent devant un thérapeute après s'être procuré tout ce que leur époque avait à leur offrir, après avoir joui de ce qu'ils pouvaient bien jouir, se sentant, au terme de cette quête, néanmoins porteurs d'un mal diffus, une sorte de « vide trop plein ». Leurs vies, pleines de tout ce qu'ils pouvaient désirer, les laissent pourtant troublés, encore et toujours à la recherche de quelque chose de plus que ce qu'ils ont déjà, pensant que c'est en comblant un certain manque qu'ils retrouveront une issue, un sens au cœur de l'insatisfaction, de la morosité ou de l'absurdité.

Et cette vision rationnelle du bien-être humain ne semble pas s'arrêter qu'aux professionnels de la santé mentale : en effet, lorsque l'on examine de plus près cet engouement populaire à mettre la main sur les clés du bonheur, on serait presque tenté de croire, nous aussi, qu'il sera un jour possible de déterminer la « formule » ou la « méthode » menant à cette félicité. Une formule courante aujourd'hui est en effet cette idée de pouvoir « atteindre le bonheur », laissant entendre que le bonheur serait une cible sur laquelle il serait possible d'acquérir, à grands coups de manœuvres et de stratégies. Cette visée, qui plus est, prend des allures de circonscription définitive lorsque formulée ainsi. Comme si ce qui devait triompher ici c'était l'homme capable de se construire, le *self made man*, à l'instar des révolutions qui l'ont fondé. Finkelkraut dira à ce propos : « La Révolution Française fut l'évènement inaugural et même fondateur du XIXème siècle. L'homme rompant avec toute autorité transcendante ou héréditaire et prenant avidement son destin en main à l'instar de

Napoléon, l'empereur parti de rien – telle fut la définition, enthousiaste ou critique, que, dans la foulée de l'événement révolutionnaire, ce siècle se donna ».¹⁹⁷

Si le devoir des Numéros de l'État Unique est d'« être bien portant »¹⁹⁸, celui de l'homme moderne semble parfois vouloir se revêtir d'une connotation similaire – un devoir de bonheur, en quelque sorte : « Le malheur n'est pas seulement le malheur, il est, pire encore, l'échec du bonheur ».¹⁹⁹

Qu'advient-il de l'homme lorsqu'il se propose de ne reconnaître comme vrai et valable qu'un certain modèle, prédéfini et unilinéaire, d'individus?

Barbarity in our time is chiefly characterized by the fact that it hides the difference, that it presents life as a seamless whole, that it remains obsessed above all with growth, wholeness, completeness, merger, oneness, limitlessness. Barbarity hides the seamy side of life. It erases history so as to make the present self sufficient and supreme. It denies death and neglects the work of succession. It dreams of heaven and of paradise and then forgetting the distinction between dream and reality it begins to build the antechambers of utopia, the gas chambers, the gulags, the police-states, the barbaric places of confluence, equalization, merge and erasure.²⁰⁰

Ce qui est préoccupant au sein des utopies (ainsi que, nous l'avons vu, dans certaines ambitions et valeurs moderne telle l'obsession de la confluence et de la normalité), c'est qu'elles sont bien plus souvent qu'autrement synonyme de mort que de vie. En

¹⁹⁷ Finkielkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard, p. 202.

¹⁹⁸ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 46.

¹⁹⁹ Bruckner, P. (2000). *L'euphorie perpétuelle : Essai sur le devoir de bonheur*. Paris : Grasset et Fasquelle, p. 17.

²⁰⁰ Jager, B. (1988). Theorizing as artful inscription. *The Humanistic Psychologist*, 16(2), p. 335.

souhaitant la création d'un monde « parfait » où tous seraient potentiellement heureux et sous le contrôle aspirationnel de la stabilité, Jager nous rappelle qu'elles n'auraient en effet d'autres choix que de commander l'assassinat des différences. À la base, cette visée recèle sans contredit d'intentions louables (le bien-être de l'homme) mais le consensus social ne peut que devenir tyrannique s'il se juxtapose au rêve d'un monde égal et équitable qui prend de l'expansion au point de forcer une normalisation réductrice qui ne favorise bien souvent que les attributs idéalisés d'une minorité au détriment du reste de la population qui est forcée, dans ce cas, de réprimer une part de son authenticité pour survivre. En effet, la quête d'un monde idéal peut rapidement se conjuguer avec l'errance lorsqu'elle ne consiste qu'en la fuite de soi-même dans l'inauthenticité de l'absolu. Or, les différences, comme l'imprévisibilité, sont des impondérables de la nature humaine et ne peuvent être contenus ou remplacés par tous les « ismes » de ce monde qui ne traduisent en fait que la volonté irréaliste de trouver une solution unique à des problèmes qui comprennent néanmoins plusieurs facettes et, conséquemment, plusieurs causes et conséquences. Ces extrêmes ne seront donc jamais que les différents reflets d'une quête de stabilité qui voudrait engloutir son incapacité à assumer son insécurité face à la nature changeante de l'homme et de la nature en digérant tout dans un projet conformiste. Qui plus est, ces questions de normalité et d'anormalité, maintes et maintes fois entendues et sous-entendues de plusieurs manières, sous-tendent en elles-mêmes un postulat encore plus pénétrant : celui qui avance qu'il y aurait une réponse définitive à la question de l'être ou une « manière probante » de faire les choses qui convienne à tous, comme si, à l'instar des membres de l'État Unique, nous serions détenteurs de l'équation du bonheur.

CHAPITRE III

NOUS AUTRES ET RÉFLEXIONS PSYCHOTHÉRAPEUTIQUES

3.1 La souffrance

Les considérations précédentes nous amèneront à présent sur le terrain, non seulement de la santé mentale, mais aussi sur celui de la souffrance (qu'elle soit pathologique ou non), afin d'explorer la façon dont elle se conceptualise aujourd'hui dans l'esprit de l'homme moderne. Ce faisant, nous pourrions découvrir que nous ne souffrons (et ne guérissons) pas aujourd'hui comme au temps jadis. En y regardant de plus près, nous a semblé en effet que nous assistions à une certaine modification dans le rapport que nous adressons à la souffrance en tant qu'être humain - et tout particulièrement au niveau du sens qu'il lui est désormais octroyé. À ce chapitre, la caractéristique sans doute la plus novatrice de l'expérience moderne de la souffrance réside dans le fait que les causes qui lui sont attribuée et les moyens à présent utilisés pour soulager ont cessé d'être adressés, à la manière des anciens (en termes mythiques, cosmologiques et religieux), pour devenir d'abord un problème de ce monde et, à cet égard, une « donnée » publique de prime importance. Prise en charge par le politique, la souffrance s'est vue soumise de manière croissante à la rationalité des discours scientifiques de la modernité, parmi lesquelles psychologies, psychanalyse, biomédecine, bioéthique et technologies médicales de pointe en sont les expressions les plus contemporaines.²⁰¹ En se dégageant de plus en plus de la

²⁰¹ Clain, O. (2006, juin). *Les mots des maux. Les discours contemporains sur la souffrance*. Communication présentée aux Journées Nationales d'Études des CMPP et des CAMSP, Aix-en-Provence, France.

dimension culturelle commune, le concept de souffrance humaine, ainsi décortiqué et segmentarisé, semble sortir de la sphère idiosyncratique et personnelle ou collective pour être remis aux mains de l'expert qui, nous dit-on, est l'entité la plus apte et la mieux outillée pour nous guider vers la « guérison ».

Ce changement de paradigme n'est pas banal. Et c'est pourquoi nous jugeons ici pertinent d'examiner, dans ce chapitre, le thème de la souffrance humaine et la façon dont elle est aujourd'hui envisagée dans notre discipline et port d'attache que constitue la psychologie. Nous le ferons en examinant deux visions que nous distinguerons respectivement sous les termes de psychologie scientifique et psychologie des humanités. Ces concepts seront explicités et élaborés dans les pages à venir. Mais, dans un premier temps, il nous semble primordial de déterminer d'abord ce que nous entendons par ce terme quand nous parlons de souffrance.

Souvent synonyme d'insatisfaction existentielle du sujet humain, frustré dans son élan de vivre et de jouir de cette vie, la souffrance est l'universelle compagne de l'homme depuis les débuts de son séjour sur Terre. Affliction morale aux déclinaisons innombrables, tourment de l'âme confrontée à l'adversité du monde, douleur non uniquement du corps ou de l'esprit mais de l'être tout entier, troublé dans sa représentation de soi et affaibli dans sa capacité d'agir, la souffrance est, pour ainsi dire, non seulement une donnée invariable de la condition humaine mais, qui plus est, imbriquée au cœur même de son être tout entier. Bref, indépendamment de la forme sous laquelle elle se présentera, une certitude demeure, c'est que chaque homme souffrira d'une façon ou d'une autre au cours de son existence. L'élément d'indétermination de cette affirmation s'applique, non seulement au visage emprunté par la souffrance, mais également à la réponse que l'homme qui la vit adoptera pour pallier à cette angoisse parmi des variétés infinies d'attitudes adoptées par le sujet souffrant pour recevoir, côtoyer, se défendre et supporter cette douleur qui le talonne et le targue.

À cette souffrance, notre protagoniste D-503 n'y échappera pas, *a contrario* des autres Membres de l'État Unique qui sont, quant à eux, demeurés inconscients et engourdis sous l'égide de l'unité et du contentement conformiste. Et si toutefois, comme dans le cas de D-503, une divergence par rapport à la norme se présenterait, celle-ci sera alors vécue comme une défectuosité, qu'on s'empressera de vouloir corriger et ce, dès qu'elle franchira sa conscience. Le but sera ici de faire taire ce double, cette inquiétante étrangeté qui a, à son grand regret, pris naissance en lui dans les abords de la Maison Antique alors qu'il prenait connaissance de son reflet dans le miroir. Cet alter ego psychique insaisissable lui donnant le sentiment d'être malade, poussera D-503 à se rendre au Bureau Médical dans l'espoir de retrouver alors une certaine prise sur son existence :

Je sautai par-dessus les marches, claquai la porte derrière moi et poussai un soupir. Il me semblait que je n'avais pas respiré depuis le matin, que mon cœur n'avait pas battu. Je venais d'inspirer pour la première fois, une écluse venait de s'ouvrir dans ma poitrine...

[...] Je me précipitai vers [le médecin] comme vers un parent, droit sur la lame de son nez, et lui parlai de mon insomnie, de mes rêves, de mes ombres, de la mer jaune.²⁰²

Cette rencontre n'est pas sans évoquer celle d'un patient se présentant pour la première fois dans le bureau d'un psychologue. Ce faisant, il exposera, lui aussi et de manière assez similaire, cette souffrance qui le trouble, souvent dans l'espoir qu'on puisse la lui arracher du corps et du cœur et qu'il puisse enfin respirer à nouveau.

Qu'il soit médecin, psychologue ou thérapeute, celui dont le rôle est d'accueillir cette confrontante souffrance ne saurait échapper à son propre positionnement par rapport à celle-ci. C'est ici qu'entrera entre jeu la multitude des facettes déployées face à ce qui

²⁰² Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 91.

nous traverse ou nous terrasse. Dans la modernité, les mots ne manquent pas pour décrire les options à notre portée. Or que l'on parle de traiter, combattre, réformer, expliquer, soigner ou même prévenir la souffrance, deux dispositions semblent émerger de ce vocabulaire, conjointement avec leur manière respective d'aborder la souffrance psychique. Ce sont ces attitudes que nous tenterons ici de mettre en relief : soit, dans un premier temps, celle de ce nous appellerons la psychologie scientifique et dans un deuxième temps, celle de la psychologie dite des humanités. La première tend à traiter cette souffrance, perçue dans ce cas comme une certaine impuissance ressentie face à la perte de contrôle sur sa réalité et sur son identité, on s'empressera alors généralement de remédier à ce décalage par l'ajout d'informations, de techniques et d'un pouvoir d'action face à ce « trou », ce sens qui nous échappent. C'est cette attitude et cet espoir qui sont portés, non seulement par D-503, dans l'extrait qui précède mais aussi chez de nos nombreux patients qui souhaiteraient retrouver une certaine maîtrise sur cette souffrance qui les tenaille et espèrent que l'on puisse, en quelque sorte, les « guérir d'eux-mêmes ». Dans un deuxième temps, nous examinerons la souffrance telle que vue par la psychologie des humanités qui envisage d'un tout autre œil cette étrangeté qui jaillit en l'homme lorsqu'il souffre et le rapport qu'il est possible d'entretenir avec celle-ci. Cette vision de la psychologie perçoit en effet la souffrance non pas comme une entité autonome, circonscrite et réformable mais plutôt comme quelque chose qui a mal d'être coincé quelque part hors le temps, hors langage et avec lequel il importe d'entrer en conversation, afin de retrouver son chemin dans l'expérience d'être-au-monde. Cette deuxième vision de la psychothérapie s'inspire ici de la prémisse voulant que ce qui fait défaut à la personne souffrante ne serait pas tant fonction d'une lacune à redresser mais plutôt de l'ordre d'une relation à habiter, de l'accueil d'une autre dimension de soi lui permettant d'apprivoiser ces parties qui avaient été jusqu'alors tant redoutées et écartées.

Nous tâcherons, dans les pages qui suivent, d'élaborer et questionner ces attitudes et ces espérances, tant chez les patients que chez les psychologues eux-mêmes. Pour

alimenter notre réflexion en la matière, retrouvons, pour l'heure, notre roman et cette société dystopique qu'il met en scène.

3.2 Souveraineté du soi

3.2.1 Du Numéro à l'individu moderne

Nous avons vu dans le chapitre précédant que le principe d'une identité fixe et immuable constitue en quelque sorte la condition première du maintien de l'ordre tel que valorisé par l'État Unique. Comme nous l'avons mentionné ci-haut, nous concevons que cette société qui oblitère toute forme de halte ou de reconnaissance des dissimilitudes des êtres qui la composent mise, conséquemment et avant tout, sur un accès immédiat et littéral à l'autre, anéantissant, du même coup, toute possibilité de fréquentation - entendue ici comme la présence d'un aller et d'un retour curieux entre ce que Jager appelle les « voisins ». Lorsque ce dialogue est absent, comme c'est le cas dans un contact axé sur la maîtrise de l'autre, une relation avec ce dernier s'avère impossible. Cet autre, étant ontologiquement porteur du germe de la différence et, subséquemment, de la possibilité de changer et d'affecter l'ordre établi, sera alors perçu comme quelque chose de menaçant car potentiellement sujet aux conflits - et donc sur lequel on se doit d'opérer, de redresser, de réformer.

Dans *Nous autres*, où l'accès à l'autre ne requiert rien de plus que d'inscrire son nom dans un carnet pour passer un moment « d'intimité » avec lui, que pourrait-on penser des répercussions que pourrait avoir cet idéal de main mise et de transparence sur « l'accès à soi ». Dans *Nous Autres*, chacun apparaît à la fois plein de lui-même et des autres, jusqu'à en être quasi indifférenciés : en effet, si D-503 appartient à tous les autres, il est probable qu'il tente à son tour de maintenir ce même rapport de

domination, de musellement et d'encadrement envers son identité qu'il voudra figée, prévisible et sans surprise, parce qu'alors moins préjudiciable à la cohésion sociale. Ce « moi » ne sera, par conséquent, jamais vraiment « mien » que s'il est également « leur ». Dans l'optique où il est à l'usage du « nous », le moi se doit conséquemment d'être pleinement à leur portée et donc standardisé, enrégimenté, normalisé afin d'être le reflet absolument identique de ses semblables. Le « je » n'existe alors que dans l'optique où il sait se refléter en ces « autres-nous » qui se réverbèrent à leur tour dans le moi. Ensemble, ils sont dotés d'une même et unique identité, celle de « nous autres ». « Je » ne me voile ni au regard des autres, pas plus que « je » ne me surprends moi-même. « Je » ne peux, par conséquent, admettre en moi la présence d'aucune forme de voile, d'ombrage, voire même d'opacité sous peine d'être alors décrété comme « malade » ou anormal et conséquemment ostracisé par la société ou bien encore réformé par les mécanismes de redressement de cette dernière, les Gardiens, agissant alors tel « un phagocyte dévorant tranquillement des microbes »²⁰³. Ceux-ci, en s'affairant ainsi à retirer les boulons-Numéros comme on remplacerait les éléments cassés d'un engrenage lorsqu'ils sont défectueux, rappellent aux habitants de la Machine bien huilée de l'État-Unique l'insignifiance de leur existence, à laquelle ils devront prendre garde de s'attacher.

Cette relation totalisante et fusionnelle avec les autres ne permet donc pas l'émergence des subjectivités, annihilant ainsi tout espace qui aurait pu être disponible pour la complexité et diversité de la vie avec tout son lot d'incertitudes, de bizarreries et d'étrangetés.

Suivant ces directives, notre protagoniste D-503 menait donc sa vie, comme ses semblables, n'étant différent d'eux que de par sa fonction prisée de constructeur-ingénieur en chef de l'Intégral ainsi que par ses mains, plus velues que le voudrait la

²⁰³ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 127.

Norme Maternelle - et donc, source de honte pour notre protagoniste puisqu'elles rappelleront une certaine proximité ancestrale avec le monde de la nature. Ce dernier aspect le distinguant effectivement des autres et éveillant désespérément cette étrangeté en lui, de par cet indice révélant une apparence aux allures plus animales et bestiales, sera vécu chez lui comme quelque impureté méprisable. « Ce sont des mains de singe »²⁰⁴, dira-t-il parfois, s'excusant presque.

À la lumière de cet exemple, nous pourrions nous demander ce qu'il pourrait advenir, dans un tel contexte, de la psyché individuelle et de la relation qu'on entretient de soi à soi lorsque n'est admise qu'un rapport unique avec le tout et la norme? Qu'advient-il lorsque non-familiarité, tant découragée chez l'autre, se glisse aussi dans le lien avec soi-même, jusque dans la maison²⁰⁵? Comme point de départ de réponse à ces questions, examinons ici de quelle façon D-503 tente de nous faire comprendre la relation qu'il entretient avec lui-même :

Figurez-vous un carré vivant, admirable, qui serait obligé de parler de lui, de sa vie. La dernière chose qu'il penserait à dire c'est que ses quatre angles sont égaux, il ne s'en aperçoit même pas, tant cela lui est familier, quotidien. Je suis tout le temps comme ce carré.²⁰⁶

À cette allusion à la figure solide et quasi immuable d'une géométrie plus rationnelle, s'ajoutera plus tard la suivante : « Tout m'est parfaitement clair, l'étrange sentiment

²⁰⁴ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 21.

²⁰⁵ Ce petit clin d'œil reprend à dessein l'*unheimlich* de Freud, que l'on traduit habituellement par « inquiétante étrangeté ». Une traduction plus littérale laisserait aussi entendre l'idée que « l'étranger est dans la maison ».

²⁰⁶ Zamiatine, *op. cit.*, p. 32.

que j'éprouve est dû à ma ressemblance avec le carré, dont j'ai parlé au début. Il n'y a pas d'*X* en moi, cela ne se peut pas [...] ».²⁰⁷

Si l'on en croit cet extrait, il est clair que nous nous trouvons devant un individu qui a la certitude de parfaitement se connaître – et qui croit donc que rien de nouveau le concernant ne pourra jamais lui être révélé. De tels propos trahissent cette ambition, peu cachée, d'un être complètement fini et clos, s'espérant conséquemment souverain et détenteur de soi-même. Dans sa relation mathématique et instrumentale avec le monde – et donc avec lui-même, cet indéterminé, cet « *X* » dont parle D-503 (et qui pourrait sciemment faire référence à la donnée inconnue d'une équation algébrique), n'a d'autre choix que d'être nié avec vigueur, solidifiant ainsi l'impression de certitude qu'il entretient sur son existence. Point de dissimulation dans la « formule » de lui-même qui est alors vécue comme une entité totale, complètement transparente en elle-même et allant presque de soi. Quasi absolu, ce portrait du soi qui voudrait détenir déjà toutes les réponses et qui semble n'avoir presque plus besoin de l'autre pour vivre. C'est pourquoi D-503, à l'instar de tous les autres membres, appelle, à nos yeux, davantage à la notion d'individualité plutôt qu'à celle de personnalité. En effet, comme nous le confirme son étymologie, le terme *individu*²⁰⁸ renvoie à cette notion de totalité, d'unité objective s'opposant ainsi à la conception de *personne*²⁰⁹ qui, quant à elle, réfère à cette idée du caché, de la non-transparence et de l'indécouvert. « Être une personne », c'est donc obligatoirement se préparer à accueillir les fluctuations d'un être-au-monde toujours en chemin, en transition entre le jeu et la réalité, la tentative et l'incertitude.

²⁰⁷ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 34.

²⁰⁸ Du latin *individuum* : « indivisible », tiré de Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 507.

²⁰⁹ Du latin *persona* : « masque de théâtre », « rôle », « personnage », tiré de *Ibid.*, p. 743.

A contrario, nous pourrions avancer que l'être pensant du *Cogito* cartésien évoqué plus tôt ne peut être, quant à lui, qu'un individu, plein de lui-même et premier point de mire auto-assertif et auto-fondateur de la compréhension de soi et du monde. L'individu, déjà complet en lui-même, n'a besoin de rien et ne craint rien. « Je me sentais comme une tour »²¹⁰, s'empresse de dire D-503 dès les premières pages du roman afin de mettre de l'avant son aspiration à une nature tant indestructible qu'inatteignable. Et un individu unitaire ne peut élaborer qu'une seule vision totalisante, c'est-à-dire une vision qui ne serait pas le fait d'un travail de collaboration; cette dernière se retrouvant inévitablement sacrifiée sur l'autel de la cohérence²¹¹.

Dans un cadre psychothérapeutique, il n'est pas rare que le travail clinique soit confronté à cette vision volontariste que les patients portent parfois à propos de leur identité lorsqu'ils se sentent échapper à eux-mêmes alors qu'ils se désespèrent et voudraient pourtant rester maîtres de leur histoire passée, présente et future. En effet, de plus en plus, on se présente aux portes des psychologues en réclamant des « trucs » afin d'« aller mieux », comme si le « docteur » moderne se devait d'être cet alchimiste-magicien d'autrefois, ce raccommodeur de psyché. Quand il n'est pas perçu comme un expert omniscient et presque tout-puissant. Et, tout comme D-503, ils arrivent peu préparés à l'éventualité d'une absence de soulagement immédiat et à cette déconfiture du soi qui s'en suit. Pourrait-on leur reprocher? À notre époque où l'homme s'est fait si capable (de contrôler, d'expliquer, de gérer son environnement que ce qui leur arrive), comment être réellement préparés à ce qui échappe à la maîtrise de ces « pouvoirs » sans n'y voir autre chose que défaillance devant être corrigée ou mise sous quarantaine? Or, tenter d'agripper son histoire à deux mains

²¹⁰ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 19.

²¹¹ Descartes dira d'ailleurs à ce sujet que : « les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommodez », tiré de Descartes, R. (1995). *Discours de la méthode*. Québec : Résurgences, p. 10.

pour mieux la décortiquer, la cloisonner et tenter de la rectifier, nous apparaît ici comme étant précisément de la meilleure façon d'en rester prisonniers.

En effet, lorsque les patients se plaignent de leur enfance, ils le font parfois en insistant sur l'imperfection de cette dernière et l'influence perverse qu'elle exercerait encore sur le présent et qu'il faudra s'appliquer à corriger. Une jeunesse ratée, tel échec amoureux ou professionnel, ou encore telle occasion manquée semblent parfois ainsi s'ériger en un rempart derrière lequel le dépressif pourra se réfugier pour constituer la source originelle de son individualité. Ils seront alors porteurs d'une prémisse fondamentale qui définira alors la trame de leur existence²¹². Ces enceintes constitueront alors la base de l'univers affectif à partir duquel ils détermineront et caractériseront le monde qui les entoure, mettant toujours plus en évidence ces imperfections initiales qui, le déplore-t-on, auraient pourtant dû être sans faille, parfaites. L'ambition ici sera donc d'avoir recours au psychologue dans le but de s'en remettre à son expertise et à opérer sur ce passé lacunaire, redresser quelque faute commise ou encore de guérir des imperfections actuelles ou quelque mal dont on serait affligé et qui ferait obstacle à l'atteinte d'un « plein potentiel » ou d'une capacité à « profiter de la vie ».

Le terme « guérir », employé ci-haut, semble incarner parfaitement ces ambitions : comme son étymologie en fait foi²¹³, il incarne toute une idéologie de la conservation et du rétablissement d'un état originel de non-vulnérabilité, d'auto-contrôle et de savoir. Ce qui peut être cependant embarrassant avec cette notion du guérir c'est qu'elle réduit le bien-être à un aspect principalement correctif, laissant entendre que

²¹² En voici quelques exemples : « Mon propre père m'a abandonné donc je ne dois pas être digne de ma place dans l'existence » ou « le monde s'est montré cruel envers moi donc je dois me protéger en répondant avec le même agressivité, méfiance ou mépris à ce qui m'entoure », etc.

²¹³ Du francique *guarir* : « défendre, préserver, protéger, garantir » tiré de Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 463

ce qui a à être corrigé est, du même coup, inadéquat et indésirable - et dont il faille se défendre et se protéger, faisant une fois de plus écho à sa signification étymologique. Dans *Nous autres*, cette idéologie est bien représentée par la citation suivante : « L'Homos sapiens ne devient homme, au sens plein du mot, que lorsqu'il n'y a plus de points d'interrogation dans sa grammaire, mais uniquement des points d'exclamation, des virgules et des points ». ²¹⁴

Allant donc de pair avec les préceptes de la guérison, D-503 semble prétendre ici qu'un être achevé et adéquat est un être productif qui ne s'interroge plus, mais qui a su détailler, catégoriser et maîtriser toutes les facettes de son identité et qui, satisfait de lui-même et remplissant les promesses auxquelles il était destiné, n'a d'autre choix que de s'applaudir devant tant de grandeur. Parallèlement, il semble qu'une vision semblable soit elle aussi de plus en plus répandue à notre époque, comme en témoigne cet extrait :

Guérir de soi dans la modernité, y parvenir en travaillant sur soi, par soi-même, peut-être est-ce là le credo de l'individualisme d'aujourd'hui et l'épine dorsale autour de laquelle les différentes options thérapeutico-religieuses, d'une manière ou d'une autre, cherchent nécessairement à s'articuler. C'est du moins une hypothèse que bon nombre d'observateurs de l'époque contemporaine, chacun à sa façon, semble confirmer. ²¹⁵

3.2.2 De l'individualisme à la psychologie scientifique

Mais d'où part donc cette ferveur pour cette idée tenace de la guérison, cet engouement renouvelé pour tout ce qui a trait au domaine de la « reprise en main de

²¹⁴ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 118.

²¹⁵ Backer, B., Moulaert, T. & Marquis, N. (2007). Le travail sur soi. *La revue nouvelle*, 1(10), p. 24-74.

soi »? Il nous semble que le point de départ commun d'une certaine détresse psychologique soit, bien souvent, cette impression déroutante « de ne plus se reconnaître » et donc, de ne plus s'appartenir en quelque sorte. Face à cette plainte fréquemment rencontrée en milieu clinique, c'est la psychologie scientifique qui représente et incarne le mieux, à nos yeux, ce type de rapports privilégiant ce même esprit de souveraineté du soi individuel. En effet, comme nous l'avons vu plus tôt, l'esprit techno-scientifique moderne se base généralement sur le mode de l'opération, impliquant elle-même une certaine uniformisation préalable, pour arriver à ses fins. Il en sera de même chez les tenants de la psychologie scientifique lorsqu'ils chercheront à répondre aux demandes de leurs patients de manière concrète, méthodique et standardisée. Cela est d'autant plus vrai lorsqu'elle laisse entendre qu'il soit possible de *résoudre le problème* apporté par le patient. « Je ne sais pas ce qui m'arrive, dira souvent ce dernier à sa première visite dans le bureau du psychologue, je ne me comprends plus ! ». Ou encore, comme l'exprime D-503 lui-même alors que le double qui s'immisce en lui vient s'inscrire en échec à ce désir de souveraineté : « Tout n'était qu'équations, formules, chiffres, et, brusquement, je ne comprends plus rien du tout. »²¹⁶ Nous l'avons mentionné, cette plainte s'accompagne généralement d'une autre demande, soit celle de « retrouver » cette identité perdue et égarée - si tant est qu'elle ait déjà été possédée. Est-ce à dire, dans ce cas, que l'identité « malade » ne serait alors que constitutive et tributaire d'un amalgame d'erreurs qu'il suffirait de corriger afin de rééquilibrer l'équation?

Il nous semble, du moins, que ce soit fréquemment avec un tel mandat de rectification à l'esprit que le psychologue scientifique tend à s'appliquer, du haut de son expertise, à cibler cette in-ad-équation, cette non-coïncidence à soi-même et transmettra ses instructions et indications afin de *trouver une solution* et ainsi résoudre cette énigme nouvellement apparue. Jager dira :

²¹⁶ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 69.

Modern psychology on the whole holds that human suffering is the result of a lack of understanding, of experience or information. The modern psychologist has spent years reading scientific reports about human behavior and learned in the laboratory to separate fact from fiction and false answers from the true ones. He is equipped to treat his patients on the basis of his extensive scientific knowledge and his ability to separate fact from fiction.²¹⁷

Ce qui est proposé ici est que l'effet curatif attendu est tributaire de l'apport d'informations à celui à qui elle aurait fait défaut – supposant que ce qui reste (ce qui n'est pas ciblé par l'illumination de cette connaissance), n'est que contenu superflu, accessoire. Cela laisse également présumer que tout est potentiellement opérationnalisable, factuelisable, explicable et solutionnable. Cet enthousiasme pour l'ambition de *résoudre* les problèmes psychologiques, nous rappellera ici un autre personnage littéraire, Jean-Baptiste Grenouille, porteur de ce même engouement pour la réduction/résolution alors qu'il découvre la puissance du processus de distillation. Voici un extrait, relatant cette découverte par le protagoniste, tiré du roman *Le Parfum* de Patrick Süskind:

Grenouille était fasciné par cette opération. Si jamais quelque chose dans sa vie avait provoqué –certes pas un enthousiasme visible de l'extérieur : un enthousiasme caché, brûlant comme à flamme froide-, c'était bien ce procédé permettant avec du feu, de l'eau, de la vapeur et un appareil astucieux, d'arracher aux choses leur âme odorante. Cette âme odorante, l'huile éthérique, était bien ce qu'elles avaient de mieux, c'était tout ce qui l'intéressait en elles. Tout le stupide reliquat, les fleurs, les feuilles, les écorces, les fruits, la couleur, la beauté, la vie et tout le superflu qu'elles comportaient encore, il ne s'en souciait pas. Ce n'était encore qu'enveloppe et scories. Il fallait s'en débarrasser.²¹⁸

²¹⁷ Jager, B. (2012). *In Memoriam J.H. van den Berg*. [Manuscrit non publié]

²¹⁸ Süskinds, P. (1985). *Le Parfum*, Paris : Livre de Poche, p.110

À la lecture de ces mots, nous ne pouvons nous soustraire à la prémisse, poignante et très clairement posé que, pour extirper l'âme, l'essence « pure » de quelque chose, il semble qu'il faille également en retirer –tuer- la vie même qu'elle porte. Il est également frappant de constater comment ce procédé de distillation nous parle de cette même tentative d'enfermer la signification de soi et du monde dans un symbole immuable qui prétendrait détenir *la* réponse en capturant l'essence fondamentale des choses. Cela n'est d'ailleurs pas sans nous rappeler l'idéal de rationalité volontariste véhiculé dans les nombreux préceptes de l'État Unique. Ici, résoudre²¹⁹ et réduction²²⁰ évoque tous deux cette idée du même, du retour à un état antérieur en concentrant et remaniant ce qui est déjà présent. En se concentrant sur l'opérateur, la psychologie scientifique semble parfois vouloir entrer dans la même attitude que Grenouille qui cherche à soutirer aux fleurs et aux gens leurs odeurs. C'est peut-être d'ailleurs ce qui aura souvent valu aux psychologues le sobriquet de « *shrink* »²²¹. En effet, ce procédé ne peut être complété qu'au prix de l'exclusion de certains éléments composants la solution dans le but avoué (dans le cas de Grenouille du moins), de générer une perfection artificielle sans aspérité ni limites.

Dans cette optique et si on en croit les sources étymologiques évoquées ci-haut, le rapport avec l'environnement ne peut se faire que de façon immédiate et directe. En conséquences, il semble que ce rapport à la vie demeure partiel car ce n'est que l'aspect fonctionnel et pragmatique qui est considéré, au détriment de toute une autre portion du réel (de même que du fantasmatique) qui, sera perçue comme étant sans

²¹⁹ Du latin *resolvere* : « désagréger », « même sens » tiré de Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 860.

²²⁰ Du latin *reducere* : « ramener » et de *ducere*, conduire ; rétablir quelque chose, diminuer les dimensions » ou « reproduire en diminuant » tiré de *Ibid.*, p.848.

²²¹ De l'anglais « *to shrink* » qui pourrait vouloir dire « rétrécir, se retracter, se dérober, se contracter, se réduire, diminuer, se replier, reculer, rapetisser » tiré de Mansion, J.E. (1974) *Harrap's Shorter French and English Dictionary*, Londres : Harrap, p. s-40

importance et sera alors reléguée à l'ordre de rebus. Ici, non seulement aucun élément extérieur n'est venu contribuer à la beauté du mélange mais la complétion de ce dernier implique nécessairement une division entre un « bon » et un « mauvais », un essentiel et un accessoire, un tangible et un flou. À certains moments, D-503 tiendra lui aussi un discours étonnamment similaire quant aux aspirations véhiculées dans et par son univers :

Il y a des idées d'argiles et des idées éternelles, coulées dans l'or ou dans notre précieux verre. Pour déterminer la matière d'une idée, il suffit de la soumettre à un acide très fort. Les anciens, semble-t-il, connaissaient un de ses acides : la *reductio ab absurdo*, mais ils le craignaient et préféraient voir un ciel quelconque, un ciel d'argile, plutôt que le néant bleu. Grâce au Bienfaiteur, nous avons dépassé ce stade et nous n'avons plus besoin de jouets.²²²

L'extrait précédant nous éclaire donc sur ce type de résolution où, laissera entendre D-503, la réduction de quelque chose à une essence cristallisée (le néant bleu) est de loin préférable à sa forme « d'argile » encore malléable – mais impure et quelconque. Or, comme les propos de notre protagoniste nous le laissent également entendre (sur un ton frôlant d'ailleurs presque la mise en garde) : le ciel qui voudrait exister sans la terre (argile) ne peut être synonyme d'annihilation et de mort; il devient un « néant bleu ». De même, un moi qui chercherait à se soustraire d'un autre, risquerait incontestablement de subir un sort similaire en se métamorphosant en un néant - qui serait, certes, souverain mais tout de même un néant. Dans cette même optique, l'entendement de la question identitaire, tant dans l'univers de *Nous autres* que dans celui de la psychologie scientifique, tendra à se traduire sous forme d'une problématique qui, de par sa qualité de concept tangible et véridique, pourra être disséquée, analysée et distillée. En passant du monde méditatif de l'inqualifiable et de l'incertain à l'univers du documentable et du vérifiable, cette question identitaire, en

²²² Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 115.

se délestant de son éventail de facettes et d'interprétations multiples se mutera et prendra le statut d'obstacle²²³. Ce faisant, ce dernier sera désormais traité comme un objet extérieur et externalisable, ouvrant ainsi la porte à la prise et la saisie. Privée de seuil, cette identité-objet sera à présent l'affaire du monde du travail jagérien en devenant cet objet²²⁴ sur lequel il suffira d'appliquer une technique, un plan ou une méthode visant à l'élucider mais courant aussi parfois le risque de le faire disparaître au milieu de l'acide et des « retailles ».

Le fantasme selon lequel chaque fragment d'un « progrès de la connaissance » se trouverait à contribuer à une narration unique érigée en un système totalisant, où il ne s'agirait que de décrypter et d'exposer au grand jour ce que nous considérons comme des *énigmes* – comme des *problèmes* plutôt que des *mystères* –, apparaît donc comme un projet animé par le désir de maîtriser l'autre, d'abolir l'écart qui nous en sépare et de le soumettre entièrement à notre regard. Suivant les images de ce fantasme, il suffirait d'actionner les bons interrupteurs pour que la nuit s'allume (et s'annule) toute entière. L'*uni-vers* des sciences, avec son projet d'unification et de totalisation, n'a pas de place pour un dieu inconnaissable ou pour quelque autre monde. Son fantasme est celui d'un monde sans marques, sans trace de blessure.²²⁵

Les propos de Dolar viennent à leur tour étayer cette idée voulant qu'en plaçant à l'extérieur de la personne ce qui est traité, on fait bien souvent du patient un « cas » qu'on se voudrait en mesure d'expliquer. De là, sans doute, découle toute une logique qui se fonderait sur l'idée d'une « intervention » et qui, littéralement, cherche à fournir un retour, méthodologique et probant, à la santé chez un « malade » (ou à celui pour

²²³ Du latin *obstaculum*, *stare* : « se tenir » et, *ob-* : devant », tiré de Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 673.

²²⁴ Du latin *objectum*, *obicere* : « jeté devant », tiré de *Ibid.*, p. 672.

²²⁵ Dolar, C. (2013). *La psychothérapie comme dialogue animé par les mythes de l'autre*. (Thèse doctorale). Université du Québec à Montréal.

qui la vie pose obstacle) qui n'exige, parfois, rien de moins que cette pleine remise sur pieds afin de rétablir pleinement son efficacité et sa productivité de jadis. Cette façon de faire sera souvent basée sur une interprétation standardisée du réel misant sur l'importance et l'urgence d'actions ciblées et systématiques - tant de procédés et de techniques qui semblent laisser entendre la souffrance comme quelque chose d'automatiquement inadéquat auquel il faut remédier rapidement. C'est pourquoi le rapport entre les deux parties sera principalement axé sur la recherche contrôlée d'efficacité et de certitudes. Comme son étymologie l'illustre, « faire une intervention²²⁶ sur quelqu'un », comme il est coutume de le dire, devient donc, en quelque sorte, un « répondre pour » lui où celui qui intervient prendra en charge et sur ses épaules le sort de l'autre.

3.2.3 Analyse scientifique de l'homme et diagnostic

Ces considérations nous amèneront par ricochet sur le terrain de la perception de la souffrance ou plutôt sur la façon dont les scientifiques modernes la conceptualisent l'expliquent aujourd'hui. En effet, bien que les normes aient changées avec les époques et les sociétés, le désir de la psychologie scientifique d'objectiver les comportements humains semble, quant à lui, constant et n'entend pas à ralentir. En effet, si on en croit les chiffres, de 1952 à 1994, la liste des pathologies du DSM s'est vue gonflée de 106 diagnostics à 297, atteignant un point culminant dans les années 2000 avec l'arrivée du DSM-V. Cette tendance²²⁷ se serait à ce point intensifiée que nous sommes en mesure de nous demander si nous n'approchons pas « the point at

²²⁶ Du mot latin *interventio* : « caution, garantie », quoique le sens vienne du verbe latin *intervenire* : « survenir, venir entre », tiré de Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 517

²²⁷ Parfois appelée « façonnage des maladies ».

which everything that human beings think, feel, do, and desire that is not perfectly logical, adaptive, or efficient will be labelled a mental disorder²²⁸ ». C'est du moins ce que laisse envisager la désormais commune « illness ideology » qui se fait sentir à travers le DSM-IV où affiliation, anticipation, altruisme et humour sont désormais décrits tels des mécanismes de défense (Snyder & Lopez, 2002). Il en va également de même pour certains comportements sexuels qui étaient auparavant considérés comme le reflet d'une diversité plutôt que des troubles, comme ils sont à présent établis par le DSM. À titre d'exemple, les auteurs mentionnent « Not wanting sex enough is hypoactive sexual desire disorder. Not wanting sex at all is sexual aversion disorder. Having sex but not having orgasms or having them too late or too soon is considered an orgasmic disorder ».²²⁹

On sent ici toute l'importance accordée à la vision prévalente d'un être humain normatif « immaculé » où ce qui ne correspondrait pas au modèle en vigueur serait considéré comme problématique. Il semble en aller également ainsi du poids octroyé au fait de documenter et circonscrire, non seulement le champ du souffrir mais aussi parfois celui de la quotidienneté, à des fins de prévention et d'intervention visant amener l'individu vers une certaine norme et ainsi correspondre à des comportements et attitudes sociaux plus acceptables. La souffrance sera, dans ces cas, repoussée, contenue, voire annihilée, permettant alors au sujet de trouver ou regagner cet état « normal ». À l'instar de l'univers de *Nous autres*, un postulat plus grand semble une fois de plus s'en dégager : le devoir du citoyen est d'être heureux²³⁰, « bien

²²⁸ Snyder, C. R. & Lopez, S. J. (2002). Stopping the « Madness » in *Handbook of Positive Psychology*, Oxford : University Press, p. 793

²²⁹ *Id.*

²³⁰ Bruckner, P. (2000). *L'euphorie perpétuelle : Essai sur le devoir de bonheur*. Paris : Grasset et Fasquelle, p. 280.

portant »²³¹ et, dans ce but, aucun investissement ne devra être négligé pour réduire les efforts²³² et amoindrir les obstacles entravant le maintien de cet état. Comme tous ces bonheurs sont à sa portée, ne pas être heureux devient alors louche et suspicieux : l'individu qui porte cette « tare », ce déficit de bonheur arrivera alors difficilement à trouver sa place en ce sol aux possibilités infinies.

Aujourd'hui, l'ici-bas et le très-haut coïncident. Et des souffrances qui nous terrassent, on ne fait plus de bouquets à offrir à une divinité bien-aimée. Ni à quelqu'un d'autre. Personne n'en veut. Souffrir est mal vu, comme si cela laissait soupçonner un manque d'adaptation à l'idéal partout proclamé d'un bonheur, une faiblesse coupable, une conduite d'échec. Fear of success, en anglais. Il vaut mieux éviter de prononcer le mot, s'habituer à détourner les yeux... Il rôde une sorte de superstition à l'égard de ceux sur qui le malheur s'est abattu. Le mal s'attrapera-t-il par promiscuité?²³³

À en croire Thomas, souffrir serait en quelque sorte aujourd'hui synonyme de défectuosité et rejoint énormément par cela la politique qui a généralement cours dans

²³¹ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 46.

²³² Ainsi laissent entendre des concepts de plus en plus rependus aux slogans invitants tels que « maigrissez en 30 jours sans exercice ni sans rien changer à habitudes de vie ! Succès garanti ou argent remis ». Tenantes, ces idées semblent d'ailleurs hautement recherchées, tellement qu'elles deviendront peut-être un jour la norme ou l'idéal. Ainsi, croit-on, pourra-t-on jouir pleinement des choses sans en subir aucune contrepartie négative ou contraignante. Or, si, comme consommateur, nous pouvons réclamer la création d'un chocolat hypocalorique, pourquoi en irait-il différemment des services que l'on réclame au psychologue ? À quand la prochaine thérapie ultra-rapide et sans effort ? Ceux qui voudraient nous taxer de sarcasme ou d'exagération n'ont qu'à songer à ces « trucs » et ces méthodes que certains rivalisent d'intelligence pour soulager la souffrance du public – tout en entretenant parfois une certaine forme de passivité. À preuve, la réponse prescrite vient bien souvent de l'extérieur, que ce soit de l'expertise du psychologue ou encore de l'efficacité de l'exercice qu'il impose.

²³³ Thomas, C. (2004). *Souffrir*, Paris : Payot & Rivages, p. 9-10

les dystopies²³⁴. C'est du moins cette sensation qu'éprouvera notre personnage D-503 lorsqu'il est décrété comme « malade » et donc forcé de se tenir à l'écart, allant même jusqu'à se sentir potentiellement contagieux. Il en va ainsi de l'homme moderne pour qui le *pathos*²³⁵ autrefois entendu comme « unité du souffrir et du jouir » juchée au cœur de tout être humain lorsqu'il mise presque uniquement que sur sa capacité de tirer du plaisir de la vie au détriment de sa capacité à ressentir les choses et à se laisser toucher, marquer, influencer par ce qui lui arrive, tant « négativement » que « positivement ». D-503, à l'instar de l'homme moderne, ne construira donc son identité qu'en nivelant vers le haut, ou encore en mettant au rencart ses attributs les plus « bas », à présent relégués à l'extérieur de lui-même parce que trop inconfortables et inadmissibles dans une société où le bonheur se devrait d'être constamment à notre portée. Or, il semble parfois que ces remparts que nous posons entre nous et la souffrance ne suffisent plus à la contenir, comme le constate ici Hayes, Strosahl et Wilson, en faisant état de l'aporie suivante à propos de la condition humaine :

But many humans have *all* the things a nonverbal organism would need to be happy, and yet they are not. Humans can be warm, well fed, dry, physically well, and still be miserable. Indeed, humans can have forms of excitement and entertainment unknown in the nonhuman world -color TVs, exotic cars, and airplane trips to the Caribbean - and still be miserable. Literally nothing external that you can name - great looks, loving parents, terrific children, a caring spouse - are enough to ensure that a human will not suffer terribly.²³⁶

²³⁴ L'un des points commun entre dystopie et société moderne semble être l'idée qu'en puisant les fondements de leurs existence dans les racines d'un bonheur contrôlé, disséqué, sélectionné et « photoshopé », il trouvera, non seulement son salut, mais qu'en plus celui-ci sera fait de félicité permanente.

²³⁵ Du grec ancien πάθος, *páthos* qui signifie « souffrance, passion ». tiré de Pathos. Dans Wikipédia. Récupéré le 11 mars 2013 de <http://fr.wikipedia.org/wiki/Pathos>

²³⁶ Hayes, S., Strosahl, K. & Wilson, K., (1999) *Acceptance and Commitment Therapy: an existential approach to behaviour change*, New York : Guilford, p. 3-4

Ces auteurs semblent avancer l'idée que, malgré la quantité inouïe des sources externes de satisfactions de l'homme, il semble que ces dernières apparaissent parfois insuffisantes pour garantir le contentement de celui-ci. Nous ajouterons même que, à l'inverse, il nous semble également que la souffrance pourrait, tout compte fait, découler de ce qui jailli de nos tentatives parfois obsessives d'éradication. En effet, qu'on tente de la tenir en l'écart en la plaçant à l'extérieur de la condition humaine, en créant une société axée sur le plaisir où on aurait main-mise sur notre identité et l'accroissement de notre santé mentale par diverses méthode d'encadrement et de prédiction, il semble que quelque chose en elle subsiste au contrôle et auquel on faillit à répondre :

Mais si vous interprétez la souffrance dans un langage qui n'est pas celui de l'existentiel mais celui de la rationalité technoscientifique, à ce moment-là, inévitablement, vous masquez l'épreuve pour ne retenir que ce qui est de l'ordre de l'opératoire. Et d'être ignorée, la souffrance est avivée. [...] On m'ignore mais je suis là. Et je le ferai d'autant plus sentir que l'on veut m'ignorer, car je n'ai pas des moyens de me manifester autrement que comme souffrance précisément. En renforçant, pour ainsi dire, le caractère éprouvé de l'épreuve.²³⁷

Tout porte ici à croire, si on suit cette logique, que la souffrance, la douleur, les bizzareries, les manies, etc sont toutes des expériences qui devraient se situer, en quelque sorte, en dehors de la vie humaine :

The original impetus of human sciences was to stake out a claim and to participate in the exciting scientific revolution by adopting human beings and human societies as the subject matter of a new natural science. The social or human sciences proposed to study human behavior, not as it actually manifested itself within the lived world of the cosmos, but as it might have manifested itself had it taken place in a natural universe. The

²³⁷ Ladrière, J. (2001). *Les enjeux de la rationalité : Le déficit de la science et de la technologie aux cultures*. Montréal : Liber, p. 204

resulting studies were not without interest and they revealed many aspects of human life that otherwise would have remained hidden. But these interesting, hypothetical studies do not replace the need to think about the human condition as it is actually lived in a human world.²³⁸

3.3. L'autre en soi ou le double

3.3.1 Étrangeté inquiétante mais révélatrice

Cette expérience du mouvement de mise à l'extérieur et de négation de l'autre en soi, vécu comme épreuve, est semblablement éprouvée par D-503 dans *Nous Autres* lorsqu'il se retrouvera face à son reflet dans le miroir de la Maison Antique.

Je suis devant un miroir et, pour la première fois de ma vie, je dis bien, pour la *première* fois de ma vie, je me vois clairement, distinctement, consciemment, et me regarde avec étonnement, comme si j'étais « lui », un autre. Il est là : les sourcils froncés et noirs, dessinés suivant une droite, au milieu, il porte comme une cicatrice, une ride verticale – je ne me rappelle plus si je l'avais avant. Ses yeux sont gris d'acier, cernés par l'insomnie. Derrière cet acier des yeux... Il semble que je n'aie jamais su ce qu'il y avait, de l'autre côté, qui semble à la fois si proche et si loin. Je me regarde, je le regarde, et sais que cet étranger aux sourcils en ligne droite m'est inconnu. Je le rencontre pour la première fois. Le vrai moi, ce n'est pas lui.²³⁹

Ce reflet et cette projection de lui-même sur la glace du miroir feront alors grand effet sur D-503 et son premier réflexe sera de s'en dissocier à tout prix, créant ainsi une

²³⁸ Jager, B. (2012). Childhood Memories and Myths of Evil : A Reflection on the Fall from Paradise. *About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 7-37. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherche phénoménologiques.

²³⁹ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 65.

cassure avec lui-même, un double. Ce dédoublement, qui sera d'abord visible par l'emploi de la troisième personne du singulier pour faire référence à lui-même, rehaussera l'ambiguïté naissante du personnage qui, loin de s'y intéresser, redoublera d'efforts pour reprendre le contrôle et rétablir le contact avec la partie connue et sécurisante (pour ne pas dire sécuritaire) de lui-même. Cet autre, ce double qui le poursuit, notre protagoniste tentera donc de le semer comme il peut, de l'endormir dans l'univers familier de la routine, mais sans succès. Cet autre-que-lui-même, D-503 constatera qu'il gagne en autonomie et se fera de plus en plus insistant, jusqu'au point où, impuissant, il n'aura d'autre choix que d'admettre son existence : « J'étais double. Il y avait d'abord ce que j'étais auparavant, D-503, le numéro D-503, et puis, il y en avait un autre... Autrefois, ce dernier ne laissait pas voir ses pattes velues hors de sa coquille que de temps en temps, mais en ce moment, il se montrait tout entier, sa coquille craquait... ».²⁴⁰

L'emploi évident des points de suspension qui font soudainement irruption dans le texte ci-haut paraît presque conçu à dessein d'offrir un témoignage de la naissance parallèle d'une certaine ouverture qui se crée chez l'auteur D-503 chez qui émerge alors la possibilité d'une zone de marge autorisant digressions et parenthèses. Cet espace intérieur balbutiant détone incontestablement avec l'habituelle ligne droite dont on fait la promotion dans son univers. L'auteur se prendra alors au jeu du miroir et de cette altérité naissante, « à la fois si proche et si loin » et commencera peu à peu à s'intéresser à ce qu'il y a derrière ce « rideau [qui] se leva en [lui] »²⁴¹. Le masque semble donc tomber et s'effriter de plus en plus et aucune tentative de contention ne semble pouvoir freiner cet effondrement. En dernier recours et dans un ultime espoir de retourner en arrière, D-503 se présentera Bureau Médical, rappelons-le, en quête d'explications et d'un remède à cette maladie qu'il se résigne à dénoncer. La solution

²⁴⁰ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 19.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 68.

ne fut cependant pas celle à laquelle il s'attendait. En effet, point de réparation pour lui à l'horizon ; son état étant plus irréversible qu'il ne l'aurait souhaité : « une âme incurable » s'était formée en lui. Devant la stupéfaction et l'incompréhension de son malade, le médecin tentera d'éclairer ses lanternes en reprenant cette même métaphore du miroir qui désormais le tenaille :

- Comment vous expliquer... vous êtes mathématicien?

- Oui

- Supposez une surface plane, ce miroir par exemple. Nous clignons des yeux pour éviter le soleil qui s'y réfléchit. Vous y apercevez également la lumière d'un tube électrique; tenez l'ombre d'un avion vient d'y passer. Tout cela ne reste qu'une semaine dans le miroir. Maintenant, supposez que par le feu on amollisse cette surface impénétrable et que les choses ne glissent plus, mais s'incrument profondément dans ce miroir, derrière lequel, étant enfants, nous cherchions si souvent avec curiosité ce qu'il pouvait y avoir. Cette surface aurait engendré un volume, un corps, un monde. Nous avons en nous un miroir sur lequel glisse le soleil, le tourbillon de l'avion, vos lèvres tremblantes et les lèvres d'un autre aussi... Ce miroir froid réfléchit, renvoie, tandis que le vôtre, maintenant, garde trace de tout et à jamais. Vous avez vu un beau jour une légère ride sur la figure de quelqu'un – vous l'avez toujours en vous; vous avez entendu quelque part une goutte d'eau tomber dans le silence, vous l'entendez encore maintenant.²⁴²

Quelque chose serait donc venu, bien malgré lui, laisser une trace dans cet univers qui se défend bien d'être marqué par les effets du temps qui passe. En comparant ainsi l'âme à un miroir ramolli, le médecin du Bureau Médical décrit de façon étonnamment poétique l'empreinte créée chez son patient par ce qui le traverse lorsqu'il est affecté par quelque chose. On sent en effet dans cet extrait la chaleur des souvenirs semble vouloir se tailler une place et garder une trace des résonnances du monde dans l'univers psychique de notre protagoniste, cherchant désormais à être reconnu. Et ce, malgré ses efforts pour ne pas l'entendre. Une partie de lui cherche en

²⁴² Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 91-92.

effet à accorder de l'importance à ce qui se passe autour de lui et à en être plus conscient.

Au fil d'un périple de plus en plus enrichissant, bien que de prime abord douloureux, D-503 apprendra qu'en entrant en conversation avec ce qui le tenaille et le marque, il est à même de passer d'un état où il se contentait de refléter son environnement en tenant à l'écart tout ce qui pouvait troubler le glissement du monde sur lui à une position où il est capable d'être touché par le sourire d'une vieille femme, la maladresse d'un enfant ou encore la grisaille inquiétante des nuages. En se laissant ainsi imprégner par la beauté (et la laideur) du monde, il sera désormais en mesure de répondre à son invitation implicite à être contemplé et admiré. La prescription que le fera médecin du Bureau Médical trahira d'ailleurs ce même esprit d'imprégnation en l'invitant à parcourir le monde nouveau qui se déploie devant lui : « Pour l'insomnie et les rêves, je peux vous conseiller une chose : marchez le plus possible. Commencez demain et promenez-vous dès le matin... par exemple jusqu'à la Maison Antique ».²⁴³ À partir de ce moment, regarder, ici, devient déjà une façon de mettre ensemble le monde. En posant un regard, en composant une image, notre personnage entrera du même coup en dialogue avec ce qui l'entoure avec lequel il amorcera alors une conversation.

3.3.2 Psychologie des humanités

Dans cette section, nous aimerions accepter l'invitation à la contemplation lancée ci-haut en abordant l'approche proposée par la psychologie des humanités par le biais d'une réflexion sur la distinction entre la notion du « guérir » abordée précédemment et celle du « soigner ». Comme point de départ, nous nous intéresserons, dans un

²⁴³ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 93.

premier temps, à l'origine étymologique du terme *contempler* afin d'enrichir notre réflexion et de mieux comprendre comment il peut s'intégrer dans notre vision de la psychologie des humanités :

The word refers us to the Roman practice of augury in which an earthly temple (*templum*) was made neighbor to a heavenly one, and where the contemplative practice consisted in creating a bond of conversation between the two. *Con-templation* can thus be understood as a "neighbourly coming and bringing together" of disparate parts of the ancient cosmos.²⁴⁴

Nous apprenons ici que la contemplation serait en quelque sorte la réunion de deux voisins en un lieu symbolique. En érigeant son temple, le prêtre viendra ainsi répondre à un huit-clos auquel il était précédemment confiné. Ce temple, à l'instar des augures²⁴⁵ autrefois observés ne sera considéré ni sur le ciel ni tout à fait sur la terre mais plutôt comme faisant le pont entre ces deux frontières et ce, uniquement pour la courte période de temps allouée par les dieux où ces deux mondes pourront alors se côtoyer et s'avoisiner. À l'image de ce rituel sacré, la psychologie des humanités cherchera à favoriser la création d'un espace favorable à l'émergence d'un horizon d'attente (ce qui est autrement plutôt découragé dans la modernité et dans les dystopies), d'une terre fertile à la conversation entre les éléments doubles, dans le but avoué de les faire passer du statut d'opposés séparés à un moment d'ouverture entre deux parties, qui conserveront néanmoins leur intégrité dans cet échange. Converser, en effet, suppose déjà une fréquentation de même qu'une certaine répétition, non pas de la même chose, mais d'un regard étonné sans cesse renouvelé sur l'autre: du latin

²⁴⁴ Jager, B. (2009, juin). *About "doing science" and "contemplating the human condition"*. Communication présentée à la 28^e conférence annuelle du International Human Science Research Conference (IHSRC), Molde, Norvège.

²⁴⁵ Ces divinations consistaient primitivement dans l'observation du chant et du vol des oiseaux (l'ornithomancie), de la manière dont ils mangeaient ainsi que l'interprétation des phénomènes célestes, tels que la foudre (la brontoscopie).

con-verterer, con-versatio : « to repeatedly turn to, frequent or visit a place »²⁴⁶. Dans le contexte d'une conversation thérapeutique, le but n'est donc plus désormais de se débarrasser d'un souffrir qui ferait obstacle à notre existence que de l'interroger, de lui redonner la parole en mettant ensemble Ciel et Terre. Dans ce même esprit, la notion du « soigner » et du « prendre soin » incarnera tout particulièrement cet appel qui nous semble indéniablement lié à l'idée de l'arrêt devant le seuil qui sépare ces deux entités et de la mise entre parenthèses qu'évoque l'acte de contempler afin de faire apparaître quelque chose.

Car si l'Autre fait mystère, ce n'est pas par l'une de ses qualités, mais de constitution : c'est précisément ce qui le fonde en tant qu'Autre. Notre geste d'arrêt devant ce mystère marque le commencement d'un monde humain, car se pose alors une question irrésoluble qui invite un espace de parole. C'est en cet espace, en lequel des mondes pluriels peuvent se dire sans se résoudre ou se dissoudre en une parole unique et maîtresse, qui marque la naissance d'une Cité – la Cité en tant que monde où cohabitent les différences, celles-ci résistant à se fondre en un Tout homogène.²⁴⁷

Cette idée d'accueillir la diversité des mondes découlant du mystère qu'est l'autre constituera la base de notre réflexion qui nous suivra dans les pages suivantes et dans lesquelles nous tenterons de la détailler afin d'alimenter notre vision de la psychothérapie des humanités. Ou comme le disait si bien Bachelard : « Admire d'abord, tu comprendras ensuite ».²⁴⁸

²⁴⁶ Jager, B. (2009, juin). *About "doing science" and "contemplating the human condition"*. Communication présentée à la 28^e conférence annuelle du International Human Science Research Conference (IHSRC), Molde, Norvège.

²⁴⁷ Dolar, C. (2013). *La psychothérapie comme dialogue animé par les mythes de l'autre*. (Thèse doctorale). Université du Québec à Montréal.

²⁴⁸ Bachelard, G. (1993). *La poétique de la rêverie*. Paris : Presses universitaires de France, p. 163.

Est-ce à dire que prendre soin d'un autre tiendrait de quelque chose d'un émerveillement? C'est du moins ce que nous serions tentés de croire lorsqu'on s'attarde quelque peu à la racine latine du mot soigner, « *somniare* »²⁴⁹ : on ne peut alors s'empêcher de faire le rapprochement avec le verbe *songer* (et le monde des voyages oniriques) avec qui il partage cette origine étymologique. Par cette référence claire à la rêverie, nous souhaitons réintroduire du même coup l'idée du basculement dans un autre monde par le biais du seuil franchi en entrant le monde des songes nocturnes qui, en alternant avec le rythme soutenu et effréné du jour, mettent alors en relief ce monde diurne. Le rêve commande en effet la suspension pour le dormeur de ses activités journalières pour faire apparaître une réalité nouvelle et symbolique. Nous croyons qu'il en va également ainsi de la dimension narrative dans le rapport à notre souffrance ainsi que la dimension métaphorique dans la relation soignant-soigné. Partant de l'idée que la personne qui souffre se retrouve prise au piège d'une trame qu'elle ne parvient pas à défaire seule, se soigner devient donc synonyme d'une ouverture vers une aire de jeu entre les symboles et le langage par laquelle il deviendra possible d'explorer et, littéralement, prendre soin de ce qui la traverse pour éventuellement quitter la trame, geôlière, de l'univocité retrouvant ainsi un récit pluriel, métaphorique, mythique - et alors réintégrer le monde humain.

C'est la fiction, l'artifice de l'identité, qui ouvre la possibilité à l'homme de vivre dans l'inquiétante étrangeté du dehors, tel un isolant, un manteau d'hiver un jour de grand froid. Paradoxalement, c'est en renonçant à un vrai soi, à une identité pure, que naît un Moi ou un Nous fabriqué, conscient de son aspect fabriqué.

Et l'étrangeté a besoin du familier. Pour habiter le monde.²⁵⁰

²⁴⁹ Soigner. Dans *Wikipédia*. Récupéré le 26 mars 2013 de <http://fr.wiktionary.org/wiki/soigner>

²⁵⁰ Lévesque, N., (2011). *Les rêveries de la Plaza St-Hubert*, Montréal : Nota bene, p. 19-20

Il s'agit donc ici de reconnaître la contemplation et la narrativité comme conditions essentielles pour habiter un monde humain en ce qu'il réfère inévitablement à monde chapeauté par la parole. En clair, pour répondre et se positionner face à la question de son existence, l'homme doit se raconter. Or, il semble souvent que c'est précisément de cette capacité de se mettre en mots et de les transmettre à quelqu'un dont il pourra être compris que le patient, le « malade », le « fou », se trouve parfois amputé par cette obsession de la norme et du diagnostique à laquelle nous avons fait plus tôt référence : « Dire de quelqu'un qu'il est fou, c'est aussi dire qu'on ne veut plus l'entendre, soit que ce qu'il dit nous paraisse incompréhensible, soit que ce ne nous soit compréhensible qu'à travers une grille interprétative déjà là ». ²⁵¹

3.3.2.1 Se raconter, se rencontrer

Certes, qu'il s'en ampute lui-même par un trop grand souci du mot juste ou que ce soit la société qui l'intime à être « normal » afin de correspondre à ses critères, le résultat est le même pour celui qui souffre de ne pas « être comme les autres » ou parmi les autres; soit la sensation de ne plus appartenir au monde ou d'être dépossédé de lui-même, privé de la possibilité de faire sens pour autrui ou pour soi – comme un roman duquel on aurait retiré un chapitre et qui se retrouve réduit au mutisme et au domaine de l'inintelligible. Il semble en aller ainsi de notre personnage D-503 qui mène une lutte acharnée pour retrouver, en vain, son état de bien-être initial et qui se verra, tôt ou tard, forcé d'admettre, faute d'avoir réussi à se dégager de lui-même :

Je n'avais [plus] la force de lever les yeux, bien qu'ils fussent éblouis par les marches brillantes. Je pensais avec désespoir que ce n'était plus ma

²⁵¹ Péraldi, F. (1978). L'élangage de la folie. *Santé mentale au Québec*, 3(1), p. 1-17 DOI : 10.7202/030027/ar

place ici, à moi criminel. Je ne pouvais plus adopter ce rythme mécanique. Je ne pouvais plus nager dans cette mer calme comme un miroir.²⁵²

Cette réverbération lumineuse autrefois si rassurante, ce reflet d'un même, sûr, cristallin et mille fois répété devient à présent insupportable pour D-503, qui se sent désormais étranger dans cet univers aveuglant. La transparence clairvoyante qui lui était naguère si chère s'est transformée en fardeau à force de ne l'acculer avec une vigueur toujours plus grande contre son ombre, ce double inconfortable.

L'extrait qui précède nous laisse entrevoir que ce qui est finalement perdu dans cette société de reproductions mécaniques, c'est un monde de parole. La conformité brillante de son univers, si rassurante jadis, lui semble à présent plus pesante que jamais, laissant notre protagoniste égaré dans un reflet du même et du semblable. Or, force nous est de constater que la parole, si elle est reflétée mécaniquement, ne passe alors plus par le cœur et s'assèche. En se tarissant, elle devient à l'image de ces boulevards rectilignes tant affectionnés par D-503 et qui deviendront progressivement pour lui des « déserts en ligne droite ». ²⁵³ D-503 semble expérimenter ici un important changement de paradigme où il se trouve à présent aveuglé et égaré dans la réverbération cinglante de cette lumière terriblement puissante qui lui était autrefois si familière. Alors qu'il louait jadis cette transparente luminescence aussi limpide que le cristal, l'apparition d'un double en son sein semble ajouter une dimension nouvelle quant à son entendement du monde où il y aurait une place pour un certain voilement mystérieux, suscitant, cultivant et incitant l'amour de la découverte. Plus notre protagoniste prend conscience de ce qui, en lui, était jusqu'alors inconnu et lui échappait, plus cette lumière indifférenciée toute-puissante (de même que l'aura de perfection qui l'entoure) lui apparaît pauvre, morne et sans saveur alors que d'autres

²⁵² Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 93.

²⁵³ *Ibid.*, p. 105.

facettes émergent du monde dans toute la splendeur et la richesse des différents tons et couleurs qu'elles déploient respectivement :

Lecteurs de ces notes, qui que vous soyez, vous connaissez le soleil : si vous avez jamais été malades comme je l'étais alors, vous savez ce qu'est, ce que peut-être le soleil du matin. Vous avez vu cet or rose, transparent et tiède. L'air lui-même est légèrement rosé et imbibé de sang solaire. Tout vit, les pierres sont vivantes et douces, le fer est vivant et chaud. Les gens sont pleins de vie et de sourires. Il se peut que dans une heure, tout disparaisse et que le sang rose s'écoule, mais, en attendant, tout vit.²⁵⁴

Ici, les choses et les gens semblent s'adresser à ceux qui les regardent, reprenant vie dans les yeux de notre personnage. L'auteur semble à présent reconnaître à la lumière sa provenance extérieure plutôt que d'attribuer au monde né des mains de l'homme l'origine de ce jaillissement. Ainsi prend naissance un changement de paradigme dans l'esprit de D-503 où il est à même d'apprécier un monde qui change de teintes au gré du jour. Le matin n'est plus le même qu'au crépuscule. C'est un jeu d'ombres, de lumières et de couleurs multiples qui viendra rencontrer un même objet et que c'est précisément ces fresques colorées qui contiennent la sève de l'existence où il est permis de s'émouvoir devant un spectacle chaque fois renouvelé mais pourtant unique et toujours différent :

N'est-il pas étrange que les rayons du soleil couchant nous arrive sous le même angle que ceux du soleil levant et que tout semble entièrement différent : la teinte de rose du soir est très calme, à peine amère, et celle du matin est rose et pétillante.²⁵⁵

²⁵⁴ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 85.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 105.

La lumière ici décrite n'est ni aussi immaculée ni aussi grandiose que celle présentée au début du roman et ce voilement feutré n'est pas sans troubler notre personnage qui se laisse toutefois progressivement émouvoir par la mise en commun de ces paradoxes²⁵⁶ et par l'arrêt admiratif devant ce monde du cosmos qui se déploie devant lui. Dans ce monde où il est à présent possible d'apprécier la multiplicité des horizons qui, sans être aussi certains, solides et prévisible que le verre, sont porteurs de possibilités nouvelles et bien vivantes. Celles-ci viendront s'inscrire en opposition avec l'immobilisme du verre, anciennement perçu comme fondateur, mais qui prendra désormais des tons aux allures de plus en plus insensibles et insensées. Ainsi déplorera-t-il la rudesse de « ce parquet insupportablement froid »²⁵⁷ fait du verre solide et translucide tant loué par la nation. « Quel plancher désespérément froid ! »²⁵⁸ répétera-t-il, presque exaspéré, insistant avec emphase sur la froideur quasi brutale de ce verre représentatif des fondements mêmes de toute une civilisation basée sur la transparence. Cette morsure glaciale aura l'effet d'un raz-de-marée, retournant les fondations, ébranlant du même coup les vérités jadis admises comme certitudes :

La ville paraissait un amas de glaces bleues. Tout à coup, un nuage rapide, une ombre oblique, vint colorer la glace en bleu de plomb; celle-ci se boursoffla comme au printemps. Le cœur vous bat à attendre sur la rive du fleuve gelé que tout craque, déferle, tourbillonne et soit emporté, mais la glace reste immobile et c'est votre cœur qui est emporté, de plus en plus vite... D'ailleurs pourquoi écris-je tout cela et d'où me viennent ces étranges impressions? Il n'y a pourtant pas de débâcle des glaces qui puisse briser le cristal très pur et très solide de notre vie.²⁵⁹

²⁵⁶ Ainsi parlera-t-il également des « lèvres insupportablement douces » de I-330 (p. 62) ou encore de la « douleur tendre » (p. 84) que son contact lui procure.

²⁵⁷ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 80.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 82.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 86-87.

Au fur et à mesure que notre protagoniste s'humanise au contact de l'amour et va à la rencontre de l'étranger en lui, un changement semble parallèlement s'opérer dans sa vision du monde, comme en témoigne l'extrait suivant : « Je levai la tête, le soleil fatigué lançait des fumées troubles. L'Intégral était à mes pieds, gris comme le verre, sans vie. »²⁶⁰ Soudainement, il n'est plus question pour D-503 d'un monde limpide et luminescent. De cette lumière autrefois englobante se réverbérant sur le verre resplendissant, glorieux qui semblait presque insuffler la vie elle-même à son univers, il fait à présent état d'une teinte grisâtre qu'il associe à la mort. À nouveau, il déplorera la pauvreté unilatérale qu'il perçoit alors : « [...] tous les jours sont pareils. Ils sont tous de la même couleur : jaunes, comme du sable sec et surchauffé sur lequel il n'y a rien : pas un brin d'ombre, pas une goutte d'eau ». ²⁶¹ Plutôt que l'univers immaculé de jadis, D-503 rapporte l'enlissement d'un univers répétitif, aride et desséché de l'intérieur, presque étouffé par un éclairage trop vif et qui ne parvient plus à nourrir ses habitants. À défaut de seuils, à défaut de la trêve qu'offre l'ombre aux pèlerins, il brille sans relâche jusqu'à rendre l'horizon semblable au désert qui, privé d'oasis et tari par trop peu de pénombre rafraichissante. Cette description rappelle incontestablement cette idée que l'excès de lumière brûle et tue la vie.

Les métaphores ne manquent pas pour évoquer le tarissement ou l'assèchement qui se produit lorsqu'on oublie que le monde du travail ne peut exister que dans l'horizon du monde de la fête (et vice-versa). Dans le roman à l'étude, cela se traduira par une image où, D-503, tel un mystique Icare, constate qu'à vouloir monter, ou trop haut, ou trop vite, on court le risque de se brûler les ailes pour retomber avec force et fracas sur la Terre. « Autour de moi régnait un désert de verre, inondé d'un soleil jaune. Je vis, se reflétant sur la surface du verre, des murs brillants, qui semblaient suspendus

²⁶⁰ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 86-87.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 88.

les pieds en l'air, moi-même j'étais suspendu, les pieds en l'air, ridicule. »²⁶² Bien qu'il ne sache pas encore pourquoi, il semble nous dire ici qu'un monde sans contraste ni zones d'ombres, ne peut offrir l'encrage ni le soutien nécessaire à un certain engagement dans le monde, qui devient alors « étrange et renversé ». Dans cet extrait, notre héro semble décrire l'expérience de flottement et d'errance allant de paire avec un univers qui nierait l'importance d'un enracinement solide dans un socle, si « bas » soit-il. Cette zone d'ombre qui l'a traversé vient du même coup s'imposer pour créer une rupture de sa routine en agissant comme un grain de sable dans l'engrenage d'une perfection qu'il s'était jusqu'alors imposée.

3.3.2.2. Cultiver l'émerveillement et l'étonnement

L'étonnement, tel la mer, est chez l'homme la forme « toujours recommencée » de l'amour du monde. Au-delà de la beauté ou confondue avec elle, peu importe : la question de l'être. L'être comme question. Dans cette capacité qu'a l'homme de penser, étonnement et amour ne cessent de se féconder. Ils durent plus longtemps que toute révolte. Épuisante, la révolte s'épuise, tandis que l'étonnement ouvre à des nourritures infinies.²⁶³

De manière analogue à l'esprit de la révolte, nous l'avons mentionné, il n'est ainsi pas rare que les gens qui passent la porte du bureau du psychologue ressentent leur existence comme porteuse d'une lacune à laquelle il leur faudra absolument remédier. Ce qu'ils nous demandent parfois, c'est de les aider à « guérir d'eux-mêmes », « d'être normaux à nouveau » comme s'il y avait en eux une quelconque tare à corriger. En un sens, ils n'ont pas tout à fait tort, bien que cette lacune ne se situe pas toujours là où ils croient. Encore une fois, nous pourrions déceler ici une vision qui

²⁶² Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p.90.

²⁶³ Hentsch, T. (2006). *La mer, la limite*. Montréal : Hélio trope, p. 49.

serait uniquement ancrée dans l'esprit conquérant et rationnel du monde du travail. Il nous semble en effet que ce manque ressenti avec tant de douleur parfois, n'est souvent pas tant une qualité qui leur fait défaut, que celui de l'absence d'un point de contact avec un autre monde de rencontres et de récits ou, plus simplement, de la présence d'une autre à qui parler, partager et s'associer. Pour illustrer ce point, attardons-nous à présent plus en détails sur les circonstances qui ont vu naître cette dualité venue troubler la parfaite harmonie intérieure de D-503 : la rencontre de l'amour, illogisme par excellence et perturbateur de chemins tracés tout droit. C'est en effet à la croisée des chemins de I-330 et de D-503 qu'apparaîtra ce double. Ce qui distingue cette femme de tous les autres personnages, et qui frappera de plein fouet notre protagoniste, c'est son aura de mystère, tissé de l'inaccessibilité de celle qu'il ne peut saisir : « Je ne sais comment, mais I s'échappa. Elle avait le dos appuyé contre l'armoire, la tête penchée, les yeux recouverts de ce rideau maudit et impénétrable. Elle m'écoutait parler ».²⁶⁴

Cette inaccessibilité, d'abord ressentie comme quelque chose de physique qui limitera le désir de son corps de la posséder toute entière, sera ensuite vécue au niveau psychique, sous la métaphore de la fenêtre sur le monde, sur son monde, voilée de rideaux opaques. Ces rideaux dont parle D-503 lui bloquent en effet la vue sur l'être aimé d'un amour qu'il aurait voulu expérimenter comme un accès total et littéral, correspondant fidèlement aux ambitions de sa société. Or, ce voilement auquel il se heurte et se frappe lui feront vivre l'expérience du mystérieux de l'autre. C'est avec cette opacité qu'I-330 lui apprendra à négocier. Ce n'est d'ailleurs que lorsqu'il entrevoit une première parcelle d'inaccessibilité en I-330 que le miracle de la rencontre peut commencer réellement pour D-503. En effet, dès le premier regard, D-503 aperçoit chez elle quelque chose qui résiste à son analyse et qu'il se surprend à ne pas pouvoir déchiffrer : « Mais elle avait dans les yeux et les sourcils je ne sais quel

²⁶⁴ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 63.

X étrange et irritant que je ne pouvais saisir et mettre en équation »²⁶⁵ Cet « X », évoquant d'abord le froncement de sourcil réprobateur ou inquisiteur²⁶⁶ peu courant dans l'État Unique mais fait ensuite naître une longue série « d'X » en lui, cette variable inconnue dans une équation qui était jusqu'alors « parfaite ». En résistant à ses tentatives de la faire sienne, I-330 montrera à D-503 que c'est précisément cette inaccessibilité et cette imprévisibilité qui contribuent à la rendre unique et désirable à ses yeux, cultivant en lui l'envie du retour : « Elle baissa encore les yeux [...] et je me demandais ce qu'elle pensait derrière ses paupières à demi closes. Dans une seconde, qu'allait-elle dire, qu'allait-elle faire? Comment savoir, comment calculer, puisqu'elle venait de ce pays sauvage des rêves? ». ²⁶⁷

Cette référence au monde voilé des rêves et de la nuit sombre et imprévisible, comme nous rappellera par ailleurs le ciel étoilé qui les coiffe. À ce propos, nous semble ici propice de nous attarder quelques instants sur l'étymologie du mot « désir » décrite par Jager :

Latin verb form *desiderare* equally corresponds to our verb "to desire", "to long for". But within this context "desire" refers us back to a specific scenario in which we longingly look up to the stars. At one time in our cultural history the sense of longing and desire appears to have been strongly associated with star-gazing. *Sidus* means "star" or "star constellation" and we may read desire as *desidiris*, as "being associated with or occasioned by the stars." Whatever evoked desire would that time

²⁶⁵ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 20.

²⁶⁶ « J'aperçus ses sourcils relevés vers les tempes, qui formaient un angle aigu, comme les jambages de l'X » dit-il à la p. 20-21.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 59.

have invited us to inhabit a world of stargazing and dreaming of worlds beyond our own".²⁶⁸

Cette vision du désir est d'autant plus parlante en ce qu'elle évoque une certaine nostalgie des astres disparaissant le jour et qu'on ne peut retrouver qu'à faveur de la nuit. Ceux-ci ne pourront alors être contemplés que de loin, sans que nous puissions jamais y mettre la main. En effet et en dépit de nos efforts, la voûte céleste, dans son immensité, ne pourra jamais être possédée : peu importe le nombre de navettes qu'on y envoie, de cartes que l'on en fera, de télescopes qu'on y braquera, on ne peut se faire propriétaire et détenteur de l'infini. De la même manière, l'arrêt respectueux devant l'autre que commande l'amour est avant tout une invitation réciproque à sortir de l'anonymat et la banalité, voire même de la brutalité du désir de posséder tout entier. Aimer ce n'est donc jamais une conquête impérieuse et définitive sur l'autre mais plutôt une célébration de cette facette mystérieuse et imparfaite de l'être aimé, du voilement de son sourire et de toutes ces *terra incognita* qui rendent vivant le plaisir, sans cesse renouvelé, de la fréquentation.

Above all, desire thus addressed, introduces us to a situation and to a tension that cannot be concretely or materially appropriate these far-off, brilliant objects. Our relationship to them can unfold only as long as we respect the infinite distance that separates the earth from the sky and human terrestrial existence from life of far-away ancestors, gods, angels, and stars.²⁶⁹

La rencontre des désirs, ce miracle né de l'ad-miration ne peut donc avoir lieu que dans le respect de l'intégrité des limites d'un autre qui ne peut jaillir que d'une relation non-orientée vers la fusion. Désire, au sens étymologique du terme, c'est

²⁶⁸ Jager, B. (1989) About Desire and Satisfaction, *Journal of Phenomenological Psychology*, 20 (2), pp.145-150.

²⁶⁹ *Id.*

d'abord accepter de faire face à sa nuit et son inhérente obscurité pour ensuite regarder son ciel nocturne, chaque soir changeant, et ainsi s'en approcher toujours davantage, sans toutefois jamais l'atteindre totalement.

C'est dans ce geste d'invitation et d'attente que se donne comme indispensable une forme de *seuil* au sens où l'entend Jager : un autel d'où s'énonce un appel vers l'autre. Dans ce rapport régi par un seuil, l'autre conserve son fondement dans un *monde autre*, mais notre relation à cet autre s'orne, se construit... c'est cette mise en culture qui nous lie au monde et le rend habité.²⁷⁰

De même, il en va ainsi de la thérapie qu'il est coutume de considérer comme réellement « débutée » avant le moment où le patient baisse un peu ses défenses pour se montrer un peu plus vulnérable à un psychologue de qui il a espoir d'être reçu tel qu'il est. Ce dévoilement, cette offrande de ce qui était caché est toutefois risquée : se commettre ou se compromettre ainsi peut aussi vouloir dire ne pas être entendu par l'autre comme nous le voudrions. Il n'en reste pas moins que faire face à sa nuit et reconnaître cette part d'ombre comme nôtre constitue la seule détente possible puisqu'elle permet d'ériger une demeure. L'amour, comme la thérapie, n'est néanmoins pas un lieu de concordance complète où on aurait aboli tous les manques mais un lieu d'hospitalité où la distance est reconnue et célébrée comme l'horizon d'où part la mise en commun.

Pour recevoir l'amour, on doit d'ores et déjà briser ce « nous autres ». C'est alors qu'émerge l'humanité au milieu du troupeau (des bêtes)... Selon les écritures chrétiennes de la Genèse, il est d'ailleurs intéressant de remarquer que le premier *compagnon* est originaire d'un don divin forgé à partir du sacrifice et de la perte d'une des côtes d'Adam. « D'abord la stupéfaction de nous voir tous les deux. La

²⁷⁰ Dolar, C. (2013). *La psychothérapie comme dialogue animé par les mythes de l'autre*. (Thèse doctorale). Université du Québec à Montréal.

stupéfaction de nous voir homme et femme a fait de moi un être humain ».²⁷¹ La différenciation sexuelle devient ainsi la première matérialisation de l'incomplétude foncière de la nature humaine. En effet,

To speak of someone as a sexual being in the etymological sense of the word makes reference to someone who has sustained a loss, who has been marked and « cut » (L. seco) and reduced to being only part of a former whole. To properly bear the mark of one's sex means to accept this diminishment and to consent to playing one's role as part of a couple. It means to acknowledge the loss of a natural unity and to accept the task of forming a new unity.²⁷²

Jager rappelle ici, à juste titre, que c'est la séparation originelle qui génère et permet la joie des retrouvailles. Cette idée a été, également, fort bien exprimée dans le mythe antique d'Aristophane qui révèle que les premiers êtres humains vivaient jadis en symbiose sous forme d'une sphère unique moitié mâle, moitié femelle. Cette autosuffisance fut investie jusqu'au point où ils négligèrent la part d'honneur qui revenait aux dieux, auxquels ils ne consacraient plus les rites requis. Courroucé d'un tel auto-centrisme, Zeus décida de punir cette arrogance en les séparant en deux. Ainsi désunies, les deux moitiés n'avaient de cesse de tenter de retrouver l'union originelle en s'enlaçant sans fin jusqu'à mourir d'inanition. Et cela jusqu'au jour où, par pitié, Zeus décida de placer leurs organes sexuels à l'avant de leur corps, leur permettant alors de transcender momentanément la perte de l'autre par la possibilité d'une union aussi asymétrique qu'éphémère. Ainsi, de cette différence qui paraissait à prime abord irréconciliable, naquit quelque chose de plus grand qu'elle-même : de l'infructueux désir de possession et d'empoignement de son compagnon naquit l'alchimie de l'amour (Éros). Établissant une perte apparente comme le point de

²⁷¹ Wenders, W. (1987). *The Wings of Desire*. [DVD]. Berlin : Road Movies Filmproduktion.

²⁷² Jager, B. (2001). The birth of poetry and the creation of a human world: An exploration of the epic of Gilgamesh. *Journal of Phenomenological Psychology*, 32(2).

départ d'une mouvance vers le monde, Jager dira : « Faire l'amour nous permet de réconcilier notre désir infini de l'unité paradisiaque et de l'harmonie absolue avec le besoin de vivre une vie concrète, mortelle et fructueuse ». ²⁷³

À la lumière de ces écrits, nous nous permettons d'avancer que, c'est, en quelque sorte, la dé-fusion et l'incomplétude du couple qui rend possible le chemin vers la création – la séparation étant nécessaire afin que quelque chose nous apparaisse ou qu'une retrouvaille ait lieu. Inversement, il est de plus en plus clair que rien de nouveau ne pourra être créé à partir d'un univers fusionnel qui ne connaît pas le manque.

[...] l'homme doit faire preuve de *réticence* pour permettre à un autre de lui apparaître ; l'instauration d'une limite pour rencontrer l'autre demande toujours un sacrifice. L'homme renonce, afin de garder vivante la conversation, à la dévoration de l'autre qui annulerait la différence et établirait son empire sur le monde, un empire qui se voudrait lui-même fondé sur des vérités éternellement sûres. *Par cette renonciation, plutôt que de rendre le monde sûr, l'homme cherche à rendre le monde habitable et ouvragé par l'amour – l'amour qui est lui-même conversation.* ²⁷⁴

Être un homme, un couple c'est habiter un monde où on ne cherche plus à remédier à la séparation par la force ou la fusion mais bien par la reconnaissance de cette satiété qui se dérobe, non pas comme quelque chose dont il faille se prémunir à tout prix mais plutôt comme un travail, amoureux, de mise en culture.

²⁷³ Jager, B. (2005). Couple and cosmos : Plato and Freud on love and friendship. *Journal of Phenomenological Psychology*. 35 (1), p. 71. (Traduit par Blouin, P.).

²⁷⁴ Dolar, C. (2013). *La psychothérapie comme dialogue animé par les mythes de l'autre*. (Thèse doctorale). Université du Québec à Montréal, p.34-35.

Dit autrement, ce sacrifice signe le refus de combler littéralement la blessure d'une séparation originelle ou de combler cette absence de l'autre par autre chose qu'un échange de paroles. Il exige une forme de foi : celle en ce que le monde m'attend, qu'il m'invite à son mystère, et que mon existence singulière y est donc une réponse, bien qu'imparfaite.²⁷⁵

Dans ce même esprit, mentionnons Maldiney qui fait remarquer que « la rencontre a partie liée avec l'inattendu²⁷⁶ ». Un couple qui habite le monde ne peut être qu'un couple qui accepte de s'unir que par esquisses. Aimer et rencontrer consiste donc à honorer cette part d'inaccessible chez l'autre. Sans le mystère de l'altérité, nul élan curieux, nulle pulsion de vie ne nous pousseraient vers l'autre, ce qui donnerait lieu au renfermement et à la stagnation, comme c'est parfois le cas lorsqu'on considère comme étant acquis l'objet pour lequel notre cœur se languissait et dont l'on laisse alors puisque notre le désir n'est plus renouvelé. Une fusion/conquête définitive de l'autre n'est donc pas sans conséquence néfaste puisque l'autre n'est plus celui qui m'échappe ou qui m'oriente et risque alors se retrouver bâillonné et réduit au silence par l'indistinction fusionnelle ou encore prostré par la suprématie de la volonté de maîtrise se traduisant par des tentatives répétées pour maintenir l'autre tel qu'on l'a connu. Cependant, la seule façon de toujours chérir l'autre s'apparente d'avantage au domaine de la redécouverte continuelle, où il peut être vu comme l'être changeant qu'il est, et non comme un individu toujours stable et immuable.

Aimer, c'est déjà fermer la porte à l'auto-suffisance et l'autarcie pour consentir à la présence d'un autre monde. Pour aimer, donc, il nous faut être en route. Freud décrira par ailleurs la santé comme une « capacité d'aimer et de travailler ». Être sain et en

²⁷⁵ Dolar, C. (2013). *La psychothérapie comme dialogue animé par les mythes de l'autre*. (Thèse doctorale). Université du Québec à Montréal, p. 37.

²⁷⁶ Maldiney, H. (1991). L'existant. *Psychiatrie et existence : Décade de Cerisy, septembre 1989*, sous la dir. de P. Fédida et J. Schotte, p. 23-46. Grenoble : Jérôme Millon, p. 40.

santé ne relèverait donc ni d'un état où l'être ne serait que voué à la productivité du monde du travail ni ne de la fusion sans fin des amoureux d'Aristophane. Jager dira : « While we participate in a festive gathering, we remain aware that we will have to return to the mundane world of work, and while at work, we comfort ourselves with the prospect of homecoming and festive revelations ». ²⁷⁷

Ainsi donc, en amour, comme en thérapie (et dans la vie!), nous arrivons à nous porter mieux quand on arrive à naviguer avec l'inaccessibilité de l'autre ou lorsque nous parvenons à entrer en relation avec ce qu'on ne maîtrise pas. Aimer, n'est-ce pas, après tout, se risquer à être chamboulé et changé par cet autre qui vient « faire événement » dans notre univers? Et si cette faille dans ce qui était autrefois une opacité quasi-totale de l'autre (et qu'il ne faudrait surtout pas prendre pour une transparence absolue) constituait en quelque sorte la prémisse nécessaire à l'amour ou à la thérapie, en ce qu'elle admet que l'autre nous échappe, c'est aussi elle qui permettra que cette rencontre soit la célébration d'un lien mais étonnant puisque jamais acquis. Si tel est bien le cas, l'asymétrie et la distance semblent être les conditions premières dans cette transmission dont elles se font les guides indispensables. Aimer c'est donc s'intéresser à l'autre non pas pour ce que nous voudrions qu'il soit mais bien en honorant qui il est : changeant, insaisissable. Ce qui unifie le couple a donc quelque chose à voir avec l'hospitalité. Inversement, un couple « fusionnel » dans lequel la distance entre les deux partenaires serait trop ténue ne serait pas viable. C'est en effet la notion que cette distance permet d'habiter le monde qui incite chacun de quitter momentanément l'être aimé pour mener à bien ses propres projets et dont les expériences, une fois de retour à la maison, enrichiront à leur tour le couple.

²⁷⁷ Jager, B. (2013). Psychology as an Art and as a Science : A Reflection on the Myth of Prometheus. *The Humanistic Psychologist*, 41(3), p. 264

De même, l'art et les humanités cherchent à reproduire ce même canevas, soit celui d'une fréquentation désireuse de former un couple dans lequel il sera possible d'apprendre à la fois à être ensemble et à découvrir le monde. Par ses actes d'hospitalité, le thérapeute apprendra à ses patients à quitter le monde du travail et de la certitude pour retrouver un amour de la rencontre et de la question de l'être, tout comme le fera I-330 alors que D-503 se sent « malade », anormal et obsédé à l'idée d'aller se faire traiter au bureau médical... Jusqu'à ce qu'il trouve l'amour et que cet amour fasse lui-même jaillir un autre duo de ses entrailles : celui de son double intérieur, son alter ego, son jumeau sombre. I-330 l'accueille dans l'humanité par son rire où il peut se restaurer. Ainsi elle dédramatise pour lui son univers et lui apprend à être vulnérable, à aimer son âme, à vouloir être affecté par les autres, par ce qui l'entoure : « 'Une âme incurable? Mon pauvre ami!' I m'aspergea de son rire : tout mon délire me quitta. Ses fusées de rire scintillaient partout comme c'était bon! »²⁷⁸.

3.3.2.3. Le cadre ou l'art d'être ensemble qui permet de changer les obstacles en épreuves

Dans la même optique, nous considérons que l'exercice de la psychothérapie se doit parallèlement de reconnaître cette distance, cette coupure qui sépare patient et thérapeute. Et parce que cette limite est reconnue et non niée, c'est tout un travail de remise en culture qui peut commencer par l'établissement d'un cadre et de balises relationnelles qui veilleront, dès lors, à chapeauter tout cet art que constitue « l'être ensemble ».

Le cadre, n'est donc pas une technique que l'on pourrait employer, mais plutôt quelque chose comme un « non-processus constant » qui aurait pour tâche de nous

²⁷⁸ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 100.

ramener à la maison. On pourrait imaginer ce cadre comme le socle soutenant d'une statue qui permet de se détourner de soi pour réintégrer le monde. Telle l'idée du Bien dans la métaphore de Platon, il est cette lumière qui permet la vision en « contenant » les règles qu'il nous faut pour vivre ensemble. En thérapie, il se définit d'ordinaire par tous ces éléments qui orchestrent les rencontres (heure de rendez-vous, lieu physique, retour d'appel, ton de la voix, poignée de main, code vestimentaire et déontologique, etc.) qui sont elles aussi limitées et régies par une fin et un début. Ces limites en apparence rigides et castrantes (parce qu'elles supposent notamment que le thérapeute n'est pas en tout point et en tout temps accessible pour le patient) sont en fait ce qui rend possible la fréquentation en incitant à une part d'acculturation et de renoncement plutôt qu'à un certain empire sur l'autre. Par son souci de régularité et de constance, le cadre renferme l'espoir d'une réconciliation avec la distance, la différence, l'altérité – les limites inhérentes à la relation.

La psychologie des humanités, c'est aussi penser son audience et donc aménager un espace où l'on considère que le patient sera en mesure de nous comprendre. Faire de la psychothérapie un art, c'est donc avoir une conscience de la rencontre (versus la psychologie de la science où on ne pense pas l'autre mais on l'observe de l'extérieur). De la même façon, l'expérience ou la connaissance qui rendrait pleinement claire la situation de vie pourtant spécifique et particulière d'un patient à son thérapeute n'est pas non plus un pré-requis à son accompagnement. Ce n'est que lorsque la personne qui nous consulte accepte de nous emmener avec lui dans son périple que nous pouvons contribuer, progressivement, à débroussailler le chemin vers soi afin qu'il vienne à son tour nous enrichir de son expérience et nous indiquer la voie. Cette conception où psychologue et patient se font compagnons de route viendra sans doute faire un pied de nez à la fantaisie plutôt répandue que le psychologue serait en quelque sorte un être quasi-omniscient et pour qui les êtres seraient transparents menant des existences en tous points limpides. Nous l'avons vu plus tôt, c'est du moins une vision que la psychologie scientifique contribue parfois à encourager en

capitalisant sur l'image d'un psychologue-expert qui lirait à travers les gens comme à travers le verre cristallin et, en faisant intervenir ses connaissances et son expertise, viendra réparer ce qui aurait été brisé et apporter « la solution au problème ».

Partant de cette idée du « psy-rayon-x » véhiculé par la psychologie scientifique, les patients apprendront à créer, dans la psychologie des humanités, un espace de plus en plus participatif où c'est lui qui sera considéré comme l'expert de sa situation alors que le psychologue sera davantage l'expert du cadre.²⁷⁹ C'est à partir de ce cadre qu'ils seront à même de réaliser que ce n'était pas tant par manque d'informations sur leur situation qu'ils ont sollicité l'aide d'un psychologue (plus souvent qu'autrement, ils ont même une compréhension tout à fait lucide et poignante de ce qui pose problème dans leur vie). C'est pourquoi nous nous permettons d'avancer que, malgré une première requête allant souvent en sens contraire, il ne s'agit pas tant pour le patient d'obtenir une « réponse à son problème » que quelque chose tenant davantage d'une rupture de solitude qui éclaire (partiellement!) l'obscurité. Alors qu'il se présente avec une énigme, soit quelque chose de laborieux et d'exigeant qu'il voudrait bien résoudre, le patient sortira plutôt de la thérapie avec un mystère²⁸⁰. À ce mystère, il aura été initié par la présence d'un autre, un psychologue, qui aura su créer un espace favorable à la réconciliation patiente avec ce qui, chez lui, le faisait jusqu'alors « pâtir »²⁸¹. Nous avançons que cet espace sera d'autant plus hospitalier que cet autre-en-lui et cet-autre-au-delà-de-lui qui se font face et avec qui il aura partagé ses joies, ses peines, ses angoisses, aura su rester fidèle à son compagnon de

²⁷⁹ Nous croyons à cet effet que c'est précisément quand le psychologue se cantonne *a contrario* dans le rôle de l'expert qu'il y emmure parallèlement toute réelle possibilité de dialogue.

²⁸⁰ Du latin *mysterium* : « mystère », lui-même du grec ancien μυστήριον, *mustêrion*, de μύστης, *mústês* (« initié »), de μνέω, *muéd* : « initier », de μύω, *múô* : « fermer », tiré de Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 647-648.

²⁸¹ Pathos. Dans *Wikipédia*. Récupéré le 11 mars 2013 de <http://fr.wikipedia.org/wiki/Pathos>

route et qui, par la constance de sa démarche, lui a permis de retrouver foi en lui-même et en sa capacité d'être accueilli dans le monde malgré son sentiment d'être incomplet, indéterminé, imparfait. Cet acte d'hospitalité de la part du thérapeute constitue parfois le premier pas d'un accueil similaire du patient envers certaines parties de lui-même. En effet et de façon souvent surprenante, les « changements » d'abord souhaité à l'origine et ceux que l'on observe en fin de thérapie ne sont pas toujours concordants. Rares sont incontestablement ces remaniements spectaculaires tant espérés de la part du patient qui prendront éventuellement plutôt la forme d'une plus grande acceptation de ses qualités et ses défauts – qu'il n'espère plus transformer à tout prix mais qu'il assume davantage comme étant une partie de lui dont il peut même être fier. C'est parce qu'il renonce à la main-mise qu'il aurait bien voulu avoir sur lui-même que le patient peut alors reprendre sa route. Ou, comme le dit pertinemment Emerson « *The man who renounces himself comes to himself*²⁸² », portant à nouveau à penser qu'il est nécessaire, en quelque sorte, d'être en chemin vers l'inattendu et l'incontrôlé pour ad-venir à soi.

The patient is someone who stands outside, who requires someone to stand with him. This is the very heart of psychotherapy. The patient, the person who comes seeking for help, does not seek in the first place an explication or clarification. He comes so as not to stand alone in facing an important decision. The moment he no longer stands alone the dream becomes clarified.²⁸³

Faire sens devient donc ici la promesse d'une cohabitation dans un monde où il y a de la place pour autre chose que la logique, la norme et l'exactitude mais aussi pour l'épreuve, la quête et un certain amour de la question :

²⁸² Emerson, R. W. (1981). *The Portable Emerson*. New York: Penguin, p. 74

²⁸³ Van den Berg cité dans Jager, B. (2012). *In Memoriam J.H. van den Berg*. [Manuscrit non publié]

To see the world clearly is not merely dependant on individual intelligence or personal experience. It demands the *miracle of presence*, made incarnate by someone who cares for us and who is willing to stand by us in time of need.

Sanity and happiness is therefore not so much the achievement of one single, intelligent, well-informed person but the miraculous outcome of a sound and loving relationship between persons.²⁸⁴

Cet extrait semble laisser entendre que l'obtention d'une explication est inefficace à détendre et apaiser la douleur associée à l'épreuve. C'est pourquoi il nous semble impératif en notre qualité d'êtres limités et finis, d'apprendre à vivre en acceptant que le vide ne soit jamais entièrement comblé et se donner les moyens de survivre à l'absence de pouvoir, de sens ou de compréhension immédiate.

L'homme moderne, en mettant une telle emphase sur sa capacité d'action et de résolution tant scientifique et que technique, ressemble à s'y méprendre à celui des sociétés dystopiques qui, tel qu'illustré dans *Nous autres*, aspirent à enrayer un jour toute forme de désagrément ou d'événements non-désiré, de par sa seule volonté. Ce schéma utopique ne manque pas de se reproduire, dans les deux cas, à l'échelle individuelle, tant la vision que chacun se fait de la souffrance (souvent perçue ici comme quelque chose qui ne devrait pas être) que dans le rapport, aux tons interventionnistes, du soignant au soigné dont le modèle se base principalement sur l'éradication de ce que l'on voit comme un obstacle.

Or, tel que mis en évidence par Chiland : « [...] ce sont des *individus* que nous soignons, et non des abstractions, des structures »²⁸⁵, mais bien une souffrance. Nous croyons conséquemment qu'il est prioritaire et primordial de reconnaître cette

²⁸⁴ Van den Berg cité dans Jager, B. (2012). *In Memoriam J.H. van den Berg*. [Manuscrit non publié]

²⁸⁵ Chiland, C. (1971). *L'enfant de six ans et son avenir. Étude psychopathologique*. Paris : Presses universitaires de France.

dernière pour ce qu'elle est unique et ce, sans la juger, la classer ou en ayant le désir de la réparer à tout prix. Nous observons d'ailleurs que cette volonté de réparation prématurée est fonction de ce que le thérapeute cherche parfois à pallier à ce malaise insidieux découlant souvent de son propre inconfort devant la désespérance d'autrui. Cet inconfort, nous le concevons comme étant de deux natures. Tout d'abord un inconfort devant cette ambiguïté et ce flou que la technologie moderne tolère mal et cherche à atténuer en tentant de prédire, structurer et moduler les comportements des individus ou en les enfermant dans un code afin de les rendre moins incompréhensible ou moins menaçants. Le second inconfort serait, selon nous, de nature plus personnelle et se laisserait sentir aux endroits où la protection de l'agent externe est la plus tenue; c'est-à-dire, ce qui, chez le « malade » nous ramène à notre propre étrangeté, ce double en tant que partie de nous-mêmes demeurant, bien souvent, logé dans une déconcertante incomplétude. Péraldi décrit très bien ce phénomène :

On sent bien que quelque chose en nous se referme, devient *sourd*, on sent bien que l'on ne l'écoute jamais tout à fait jusqu'au bout, en d'autres termes on sent bien que la Folie n'est pas seulement le fait du fou, de l'autre, mais qu'elle touche dangereusement à ce que nous maintenons en nous, soigneusement renfermé de Folie. Et ceci, précisément, nous le sentons au niveau de cet étrange langage que le fou nous adresse, ce langage étrangement inquiétant et inquiétant parce que d'une certaine manière familier.²⁸⁶

Ainsi, tel un Mur Vert dressé entre l'État Unique et la nature imprévisible, nous pourrions suggérer que le diagnostic attribué au « fou » ne reconnaîtrait pas toujours la part de bizarrerie ou d'excentricité que pourraient aussi porter celui qui le pose. Ces bifurcations de la norme qui n'étaient autrefois considérées que comme des « petits travers » existentiels, deviennent à présent, telles « taches » tant détestées de

²⁸⁶ Péraldi, F. (1978). L'élangage de la folie. *Santé mentale au Québec*, 3(1), p. 1-17 DOI : 10.7202/030027/ar

D-503, les éléments, indélébiles, indésirables et envahissants que l'on se doit de « traiter ». C'est ainsi tout un pan du langage et de la possibilité à rencontrer l'autre qui est ici perdue pour le « déviant » dans les cas où le diagnostique vient faire office d'une condamnation à n'être plus que son anomalie, rompant ainsi, du même coup, les ponts qui auraient permis l'émergence d'un dialogue et d'une rencontre au sein des arts et des humanités.

En voulant catégoriser ainsi de manière parfois inflexible celui qui se présente à cet expert omniscient, toujours juste et jamais dubitatif à l'instar du Bienfaiteur de l'État Unique, la psychologie scientifique s'expose bien souvent à la même rigidité et à la même intolérance face à l'inexactitude qu'elle perçoit et condamne chez celui qui se voit octroyer l'épithète de « malade mental » :

La folie se caractérise par le refus de l'incertitude au profit d'une pensée superbement logique et rigide : ou bien... ou bien, noir ou blanc. La folie exhibe la dichotomie à outrance, tandis que la santé exprime une manière de vivre avec le non-savoir dans un questionnement herméneutique. En ce sens, le « peut-être » qui relance constamment la question est sain. Après tout, le fou n'est-il pas celui qui a réponse à tout? Et les thérapeutes ne sont-ils pas aussi à leurs tours tout à fait fous avec leur prétention de savoir en quoi consiste le bien vivre?²⁸⁷

Quintin semble ici avancer qu'on ne pourra aider celui qui l'a perdue à « retrouver sa place dans le monde » que dans le giron d'une réflexion éthique et mise en contexte - et non dans l'anonymat de l'unanimité qui appelle souvent le « déraillé » à vouloir se conformer d'une manière parfois obsessionnelle à « la normalité ». Et la souffrance, pour se parler, aura donc besoin de s'adresser à quelqu'un pour y trouver un lieu de refuge et cesser enfin d'être sans visage. Or, ce n'est pas toujours ce même rapport qui sera rendu possible par une vision scientiste de la psychologie, suggère Quintin, surtout

²⁸⁷ Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoir et limites du dialogue*, Montréal : Liber, p. 74.

lorsqu'elle s'investie parfois dans la prétention de connaître les exigences du sujet souffrant mieux qu'il ne les connaît lui-même. Ce faisant, la psychologie scientifique agit parfois avec les mêmes rigidités qu'elle est tenté de reprocher au « malade », soit d'agir selon une certaine intolérance à l'ambiguïté compensée par un « désir insensé de maîtriser de manière parfaite et obsessionnelle [son] histoire et [son] identité ».²⁸⁸ Ainsi, à certains égards, pourrait-t-on avancer que « le DSM-IV propose une méthode qui recouvre davantage l'être souffrant qu'elle ne le découvre ».²⁸⁹ Cette soif de prédiction fait donc obstacle au dialogue quand l'autre n'est sollicité qu'en vue d'une entente objective et sa parole ne nous interpelle plus. Une fois encore, à l'image du métabolique État Unique, c'est l'autre qui disparaît sous les conventions et l'univocité : « Nos pratiques médicales privilégient un rapport fondé sur une connaissance de l'objet lésionnel au détriment d'un rapport qui met l'accent sur la reconnaissance du sujet souffrant ».²⁹⁰

Il en va également ainsi lorsque la frénésie de notre époque prend sur elle d'exiger et imposer rapidité et efficacité dans un traitement perçu généralement comme la suppression prompte des symptômes à grands coups de thérapies brèves et de médication, sans réellement tenter d'établir un dialogue avec eux pour qu'ils aient la chance de nous apprendre quelque chose.

Or, en souhaitant ainsi disparaître le symptôme sans l'élaborer, on perd de vue notre rapport avec nos propres limites. Si, tel le personnage de Süskind, on ne vise que l'éradication des symptômes, on risque aussi d'éradiquer la vie psychique de la personne qui les manifeste, tout comme Grenouille dévitalisait les fleurs et les

²⁸⁸ Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoir et limites du dialogue*, Montréal : Liber, p. 88

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 60

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 74.

femmes en le prenant leur *Parfum*. Cette approche, par sa visée d'éradication de la souffrance perçue comme devant être extraite de la condition humaine, nous apparaît parfois comme le reflet d'une époque où on ne veut pas s'entendre. En effet, tant dans les tribulations de la vie courante que dans les bureaux des professionnels de la santé mentale, la souffrance peut-elle encore se parler aujourd'hui lorsqu'on prescrit des antidépresseurs au moindre mal d'être, qu'on se propose d'enterrer ou de restructurer les moindres anomalies douloureuses par des techniques et protocoles de traitement éclairés (thérapie brève)? Ce faisant, il nous semble que l'on se condamne parfois au non-sens, à la compulsion et à la répétition de ce qui cherche pourtant à être investi, subjectivé et symbolisé dans cette époque où on ne veut plus se prendre la tête. Et nous avons trouvé plusieurs façons de le faire. Or, il semble que ce ne soit souvent pas sans qu'on paie le prix d'éteindre quelque chose d'essentiellement humain en nous. Et si, donc, la souffrance chercherait à se parler? Et si « se prendre la tête » constituait parfois le passage obligé permettant de se dégager de se qui nous obsède? *A contrario*, qu'advient-il de cette souffrance lorsque la seule ambition qui prévaut, tant chez le psychologue que chez le patient, est de se débarrasser et de se délester de ce qui gêne - comme on jetterait une pelure de banane? Lorsque les traitements modernes cèdent trop rapidement à ces supplices d'apaisement en cherchant à emmurer la partie pénible du pathos dans une capsule chimique ou en visant à reformer son inadéquation par un reconditionnement comportemental, il semble qu'on s'éloigne du même coup de la signification première de ce que c'est que d'être un patient. « Patient »²⁹¹ : pourtant, ce mot résonne déjà d'un appel à une persévérance et une inlassable patience²⁹², voire même à une certaine passion pour la question de l'existence. Au risque de le répéter, être un patient « patient », pour ne

²⁹¹ Du latin *pator* qui veut dire « pâtir, supporter », tiré de Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 726.

²⁹² Du latin *patientia* : « souffrir », « supporter » tiré de *Ibid*, p. 725. Cette étymologie en appelle donc vraisemblablement du même coup aux notions d'endurance, de résistance et même de courage, de fermeté et de résignation.

pas faire de mauvais jeux de mots, c'est donc quelqu'un qui s'engage sur le long chemin (plutôt que l'autoroute) de celui qui apprend à souffrir plutôt que se cristalliser sa volonté dans l'espoir qu'une fois qu'il aura « réglé X ou atteint Y, plus rien de désagréable ne lui arrivera jamais » - discours qui n'est pas sans nous évoquer, une fois de plus, celui de la société progressiste de l'État Unique où chaque petit écart devient une tache que l'on ne saurait voir ou que l'on voudrait rayer de la carte.

La limite engendre une volonté de dépassement, de transcendance, et pour nous dépasser, il faut nous décentrer, nous sacrifier. Comme l'affirme Hegel : « Savoir sa limite signifie savoir se sacrifier. » Ce sacrifice ne signifie pas l'extinction de soi, mais un devenir autre. La limite sert de tremplin pour sauter dans une zone tierce, zone tierce, une zone de synthèse, une zone de créativité. Pour y parvenir, il faut faire un effort, il faut travailler, sauf qu'ici l'effort et le travail n'ont rien d'asservissant ni d'abrutissant. Au contraire, ils nous libèrent en réalisant ce qu'il y a de meilleur en nous : créer du nouveau en imaginant le meilleur.²⁹³

3.3.2.4. Du couple naîtra un tiers

La perspective de changement résiderait donc au cœur même de l'ambivalence. C'est sans doute pourquoi Gadamer suggère de considérer maladie comme une vérité²⁹⁴, secondant ainsi Freud, qui propose, quant à lui, d'examiner celle-ci comme étant un

²⁹³ Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoir et limites du dialogue*, Montréal : Liber, p. 116-117

²⁹⁴ À cet effet, il conseillera d'ailleurs au médecin de se demander : « Que dit la maladie au malade? Non pas tant : que dit-elle au médecin, mais bien plus, que veut-elle signifier au malade? Se peut-il qu'apprendre à se poser cette question soit une aide pour le malade? » tiré de Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé*, Paris : Grasset et Fasquelle et Mollat, p. 87.

« adversaire digne de ce nom »²⁹⁵ et, oserons-nous dire, digne d'estime, puisque porteur d'un savoir inestimable. C'est avec cette même révérence que, nous semble-t-il, le psychologue devrait procéder lorsqu'il écoute un patient – comme le ferait quelqu'un qui se trouverait devant une œuvre d'art, par exemple. Dans cette perspective, le paradoxe n'est plus ici un illogisme qu'il faudrait rectifier mais plutôt un précieux reflet de la complexité humaine. Imaginons ce regard comme une déférence et un amour de la question – ce même respect et cette même bienveillance qui permet à un musicien de regarder son instrument, non pas comme un simple outil de production mais plutôt comme quelque chose qui le prend et qui libère une voie d'accès à ce qui vient d'ailleurs. Le thérapeute, à l'instar de ce musicien, doit être attentif à ce qui, dans la musique que soutient la conversation, vient faire appel à ce qui résonne de sa propre condition humaine – et ainsi se laisser toucher cette vibration. Le psychologue fera ici office d'interprète, à l'écoute, non pas d'un sens unique, d'une explication univoque et concentrique, mais plutôt attentif et admiratif d'une symphonie de tons, d'harmoniques, d'accords et de significations – et même, de dissonances. Dans ce même esprit, on pourrait presque dire que le psychologue des humanités est celui qui sait que la création (d'une œuvre, d'une rencontre, d'une conversation) impliquera toujours, d'ores et déjà, un deuil (de ce que j'aurais voulu que ce soit, de ce que ça aurait pu être, de ce que j'accepte de laisser dans l'ombre et dans l'inachevé pour poursuivre mon chemin lorsque je pose finalement mon vernis sur la toile pour permettre alors à d'autres de rencontrer et contempler mon œuvre). Créer c'est, tout d'abord, faire le deuil de ce qu'on avait imaginé. Nulle œuvre d'art, à l'instar de toute thérapie, ne peut débiter sans qu'on ne renonce déjà à la forme souhaitée ou au juste mot. Nul ne peut créer en escomptant posséder d'avance la totalité de l'œuvre achevée. Ce n'est qu'en se résignant ainsi au non-contrôle absolu de notre plume, de notre pinceau, de nos mains, que nous pouvons nous laisser emporter par ce vers inespéré ou pour nous faire alors relancer par ce qui n'était au

²⁹⁵ Freud, S. (2004). Remémoration, répétition et perlaboration. *Libres cahiers pour la psychanalyse*. 1(9). P.13-22, DOI : 10.3917/lcpp.009.0013

départ qu'une tache involontaire dans un gribouillis imprévu et qui, au fil de retouches amoureuses, réussit à capter la vibrance d'une gerbe de rose ou la charade invitante du sourire de la Joconde. La contrainte serait donc ici porteuse, elle aussi, d'une possibilité de sens et de transcendance. Une œuvre trop étudiée, trop léchée, pourrait se révéler d'un arrière-goût faux et artificiel alors qu'une œuvre plus brute et spontanée saura peut-être toucher, résonner davantage par ce qu'elle emporte le spectateur plus loin vers ce qui ne s'était pas encore éveillé en lui-même.

Et s'il fallait une fiction identitaire pour tolérer l'éclatement, une sécurité pour vivre le risque, un chez soi pour s'ouvrir à l'étrangeté, se sentir attaché pour pouvoir faire l'expérience du détachement? En ne valorisant que le morcellement [eux/moi, intérieur/extérieur], on érige en idéal la psychose...²⁹⁶

L'idée est d'agrandir, d'enrichir, d'approfondir la relation qui nous lie à ce qui nous traverse. « Créer une image, c'est vraiment 'donner à voir'. Ce qui était mal vu, ce qui était perdu dans la paresseuse familiarité, est désormais objet nouveau pour un regard nouveau²⁹⁷ ». La création, comme la conversation, impliquent également une disposition au silence : « Le silence est aussi plein de sagesse et d'être en puissance que le marbre non taillé est riche en sculpture ».²⁹⁸ La création et la conversation ne se préoccupent pas tant du Vrai que de l'inusité en ce qu'elles invitent à la construction d'autres mondes. Si, malgré le deuil qu'elles impliquent, l'homme continue de s'y prêter malgré tout, c'est justement que la création et la conversation sauront toujours transformer cette perte en gain en laissant se déployer, à travers l'inattendu du trait d'un pinceau ou de la douceur d'une voix qui sauront émouvoir et

²⁹⁶ Lévesque, N., (2011). *Les rêveries de la Plaza St-Hubert*, Montréal : Nota bene, p. 18

²⁹⁷ Bachelard, G. (2002). *Le droit de rêver*. Paris : Presses universitaires de France, p. 172.

²⁹⁸ Huxley, A., cité dans Silence. (2001). Dans K.. Petit (dir.), *Dictionnaire des citations* (p. 381). Paris : EDDL.

surprendre et qui, dans leurs jaillissements, illumineront d'une lumière nouvelle, tant l'œuvre que l'homme et, au final, le monde. L'arrêt respectueux devant le seuil de cet autre que nous reconnaissons comme étant à la fois dissemblable mais qui néanmoins, sporadiquement, se donnera aussi à nous par esquisses – seulement au moment où nous avons renoncé à le faire apparaître limpide sous nos yeux. Ce sacrifice d'une certaine fusion avec l'autre nous le rend non seulement visible mais célèbre également sa différence et permet, dès lors, d'ouvrir, dans ce premier mouvement, une conversation. Par cet arrêt, nous consentons à ne jamais tenter de s'accaparer notre partenaire de discussion, à vouloir faire sien notre interlocuteur et acquiesçons à ce que sa demeure ne nous soit jamais accessible autrement que comme invité.

Que penser alors, de cette tendance inverse à la survalorisation de l'intellect, au rationalisme et au divertissement faisant parfois de notre époque une ère où le ressenti est de plus en plus réfléchi, où chaque « problème » a sa « solution » et où la créativité est maintenant plus l'affaire du design orienté vers un marketing consommable?

Ainsi, nous apparaît essentiel ici de souligner que la compréhension ou la connexion entre deux êtres n'est pas quelque chose que l'on pourrait éventuellement saisir mais *qui m'a saisi*. En ce sens, la compréhension ne peut conséquemment être forcée et provoquée par un effort d'agripement de ce autre qui nous échappe mais relève plutôt d'un don mutuel : « Understanding can be such only as long as it offers ultimate resistance to our urge to devour the stranger, to dissolve the strangeness of his presence into the familiarity of our own flesh »²⁹⁹.

²⁹⁹ Jager, B. (1988). Theorizing as artful inscription. *The Humanistic Psychologist*, 16(2), p.331-340.

La visée d'une thérapie ne serait donc pas tant d'arriver à faire consensus avec soi-même que, pour reprendre les mots d'Heidegger, *de faire évènement*, c'est-à-dire d'admettre la crise dans ce qu'elle cherche à donner voix. Cette étrange déstabilisation qui survient alors appelle donc au dessaisissement du contrôle que l'on voudrait avoir sur soi ainsi qu'à la tolérance de certains instants de flottement liés à cette indétermination du devenir comme éventuelle possibilité de s'éprouver à nouveau – et différemment. La rupture d'équilibre devient donc ainsi parfois l'inévitable mais potentiellement fructueuse prémisse au changement vers un éventuel mieux-être car elle peut agir en qualité de révélateur, mettant à jour les périls d'une réalité où la stagnation prévalait sur le mouvement. Ainsi, en regardant en arrière vers les moments les plus sombres de son existence, qui n'a jamais ressenti, conjointement à la satisfaction d'y avoir survécu, la réalisation que le malheur qu'il voulait voir disparaître autrefois lui a permis de découvrir les forces qu'il ne soupçonnait même pas en lui et que l'épreuve lui a permis de forger ?³⁰⁰

En conséquence, dénouer des nœuds, « faire évènement » implique un autre qui, par sa présence intéressée, jettera une lumière nouvelle sur ce qui était autrefois noirceur étouffante. Le mystère que nous posons pour nous-mêmes n'en sera pas pour autant pleinement révélé et à jamais transparent mais cette charade pourra être plus tolérable parce que partagée. « Quand les patients nous parlent d'engagement, ils savent, et nous savons aussi, qu'un moment important approche : celui de la fin de la thérapie, non pas parce qu'il n'y a plus rien à dire, mais parce que cela sera dit ailleurs, parce

³⁰⁰ À noter que l'idée ici n'est pas de faire l'éloge du malheur mais bien de souligner ce qu'il renferme de nombreuses contreparties « positives », dont, notamment la possibilité de mener une vie plus « authentique » et plus riche, comme il se produit parfois après une période initiale de grandes épreuves. Or, nous le rappelons, loin de nous l'idée d'affirmer que toute souffrance apporte systématiquement la rédemption ou que le malheur est automatiquement le lieu de naissance d'un embryon de sagesse – ce qui n'élimine cependant pas la nécessité de les parler.

que ce qui a été reçu peut désormais être transmis »³⁰¹ Se com-prendre³⁰² n'est donc jamais un acte solitaire mais bien un travail collectif, un « saisir ensemble ». Cette notion diffère grandement du registre de l'explication³⁰³ ou de l'explaning³⁰⁴ anglais, notamment du fait que la vérité dégagée par la compréhension n'est pas celle qui reprend point par point une réalité préexistante mais plutôt une vérité axée sur ouverture de sens devant lequel on se retrouve.

Le mode explicatif que l'on retrouve dans les sciences de la nature est un mode de connaissance qui comprend les objets dans la nature selon des connexions causale; il connaît son objet de l'extérieur. Par opposition, le mode compréhensif que l'on retrouve dans les sciences de l'esprit est un mode qui comprend son objet, une personne humaine ou une production humaine, de l'intérieur.³⁰⁵

Par l'accueil et l'ouverture à l'étrangeté, on offre une place à ce qui vient, tel un hymne à la multivocité de la condition humaine. « Soigner consiste alors à rattacher l'homme à l'humain, à l'existence créatrice par le biais du langage, pour qu'il

³⁰¹ Simard, R. (2009). Il était une fois... l'histoire d'une rencontre. *La psychiatrie en question : choix de textes hommage au professeur Frederick Grunberg*. Montréal : Les Presses de l'Université, p. 38

³⁰² Du latin *comprehendere*, formé de *cum* : « avec » et *prehendere* : « saisir », tiré de Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 223.

³⁰³ Du latin *explicare* : « dérouler, déployer », tiré de *Ibid.*, p. 365.

³⁰⁴ Du latin *explanare* "to flatten, to spread out, make plain or clear, to make level, smooth out", tiré de Explain. Dans *Wikipédia*. Récupéré le 25 mai 2013 de <http://en.wiktionary.org/wiki/explain>

³⁰⁵ Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoir et limites du dialogue*, Montréal : Liber, p. 32.

réapprenne à parler, à réinterpréter le monde en le décrivant avec plus de mots, voire plusieurs langues à la fois ».³⁰⁶

Alors pouvons-nous avancer que le fondement du changement ne peut reposer qu'en un Autre qui con-voque l'être souffrant hors sa pathologie – hors de ce monde où il n'arrivait plus à être en relation avec autrui. Cette relation l'invitera alors à ne plus être enchâssé et envahi par son histoire et ses projections dont il était demeuré jusqu'à prisonnier : progressivement, il pourra passer de la répétition mécanique et fermée de ses « patterns » vers une croisée des chemins où la reconnaissance du thérapeute et sa rencontre en tant que personne viendront jouer un rôle capital dans son processus.

To achieve satisfaction we must pivot on our axis and turn in a new direction. This movement becomes possible because our world makes place not only for a self but also for another. Satisfaction therefore inevitably includes *our assent to the appearance of another*. Mechanical repetition and incapacitating doubt testify to the absence of the Other in our life. Without that other we remain perpetually stuck in life.³⁰⁷

En effet, il semble bien souvent qu'une partie du traitement du patient ait quelque chose à voir avec un certain accompagnement vers les humanités par le thérapeute : nous ajouterions même que ce n'est que lorsque ce dernier ne sera plus considéré par le patient que comme un simple accessoire en vue du rétablissement de son bien-être que le travail peut réellement commencer. Ce *con-naître*³⁰⁸ rappellera d'ailleurs quelque chose du « grandir » et du « devenir-adulte » humains. Il semblerait en effet

³⁰⁶ Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoir et limites du dialogue*, Montréal : Liber, p. 205.

³⁰⁷ Jager, B. (1989) About Desire and Satisfaction, *Journal of Phenomenological Psychology*, 20 (2), pp.145-150.

³⁰⁸ Du latin *cognoscere* : « fréquenter, apprendre à connaître », tiré de Connaître. Dans Wikipédia. Récupéré le 8 juin 2013 de <http://fr.wiktionary.org/wiki/connaître>

que le développement de l'homme adulte reprenne bien des thèmes qui sont plus souvent attribués à l'étude de la croissance purement biologique de l'enfant. Or, si nous observons ce processus avec l'œil de la phénoménologie, plus d'un parallèles peuvent être faits avec le processus thérapeutique et les règles du cadre thérapeutique comme apprentissage de la distanciation nécessaire au devenir humain. Prenons par exemple le poupon sur le point d'être sevré qui ressentira tout d'abord l'absence de ce sein nourricier comme quelque chose d'extrêmement pénible. Or, il est clair que n'est qu'à partir de ce manque initial que l'enfant pourra s'éveiller au langage et aux rires. C'est ce sein qui n'est alors plus en bouche qui la libère pour parler, sourire, déguster.

Weaning implies that to humanly dwell on the earth one must bear the pain of being separated from one's neighbours by walls and thresholds and that the satisfaction of being close to others comes at the price of accepting the cultural discipline of separation. "Weaning" and "dwelling" both refer to the painful transition from a physical and material "belonging" to a material body to a culturally elaborated attachment to an embodied other. It describes the humanizing transition from a stage of a complete material and biological dependency on others to one of cultural and symbolic interaction.³⁰⁹

Ainsi s'ouvre donc la possibilité d'une conversation qui, comme le suggère son étymologie³¹⁰, il faut se (re)-tourner et se diriger vers l'autre pour être ensemble. Dans le même ordre d'idée, notons également qu'on ne peut pas voir devant soi sans retourner en arrière : à l'instar du petit enfant qui, dans les bras de sa mère, se retourne vers elle et qui dit : « hé maman, tu as vu ça?! », on ne peut partir en avant vers le monde sans partir de quelque part que l'on a expérimenté comme bienveillant. Faire autrement, et ne pas reconnaître ses origines au moment du départ n'offrirait

³⁰⁹ Jager, B. (2014). About desire and satisfaction. *Psychology at Home among the Arts and the Humanities*, p. 47 à 56. Montréal : Université du Québec à Montréal.

³¹⁰ Du latin : *con(avec)-verte(tourner)* tiré de Dubois, J., Mitterand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse, p. 237.

qu'une quête sans nostalgie de la maison ni possibilité du retour – et donc condamnée à l'errance. *Rencontrer*, à l'instar des premiers voyageurs de Jager évoqués plus haut devient indissociable du *retrouver*, *joindre*, *mettre ensemble*. À cette notion, Simard ajoute sa voix en décrivant dans ces mots sa vision de la psychothérapie :

Les gens viennent nous voir pour établir une relation qui atténue la souffrance [...]. Or, qui dit relation, dit relier ce qui est séparé, c'est-à-dire deux personnes à distance l'une de l'autre. C'est par le langage, qui remonte à l'aube de l'humanité, que les patients apprivoisent la relation. C'est en mettant des mots sur les choses, des mots sur les blessures, des mots sur l'horreur, des mots sur l'espoir, que les patients entrent en relation avec le thérapeute. Jusqu'au jour où les mots ne sont plus là, jusqu'au jour où les mots se bousculent aux portes de la folie. C'est au cœur de la thérapie, la traversée du désert.

La traversée du désert de nos patients demande à être accompagnée. Personne n'entreprend pareille traversée, fut-elle à visée sportive, sans soutien, sans ravitaillement, sans roue de secours. Ce n'est peut-être pas glorieux, mais ce n'est pas banal non plus; nous sommes souvent des roues de secours. C'est précisément quand les patients ne parlent plus, ou parlent de n'importe quoi, ou encore parle n'importe comment, quand on les dit non motivés, non intéressés, inaptes à la mentalisation, réfractaires à la psychothérapie, qu'ils ont le plus besoin de nous.³¹¹

Le manque, le deuil, l'épreuve doivent être mis en culture et donc symbolisés par la parole et la métaphore pour permettre au monde de passer du chaos à l'habitation. Et ce, malgré la distance et l'inadéquation. Un phénomène semblable se reproduit ensuite lors du devenir adulte :

There always comes a time when the child begins to move in the direction of a greater autonomy. It then becomes possible and legitimate for the child to hide something from the parents and to accept a first fruitfull distance from them. This first moral *di-stance* or this « *standing apart* »

³¹¹ Simard, R. (2009). Il était une fois... l'histoire d'une rencontre. *La psychiatrie en question : choix de textes hommage au professeur Frederick Grunberg*. Montréal : Les Presses de l'Université, p. 35-36

from the parents if it is properly respected, becomes the moral foundation upon which all further stages of the child's emancipation will be built.³¹²

L'enfant grandit et, progressivement, délaisse la fusion et la dépendance entretenue jusqu'alors à l'égard de ses parents pour entreprendre sa propre route. L'enfant qui grandit et qui renonce à sa dépendance sera plus libre - non sans savoir que cette autonomie n'aurait pu être possible sans l'apport de ceux qui l'on mis au monde, qu'il accepte à présent de délaisser pour le reproduire à son tour dans le monde. Jager fait ici un lien entre ce processus de sevrage du nourrisson et le mythe de Prométhée :

To encourage humanization Prometheus drew humanity away from their complete identification and physical confusion with the gods of Mount Olympus, in quite the same way that the Freudian myth has the family assist the growing child in resisting total identification with, and accepting physical separation from, the mother. In both myths a primitive humanity is encouraged to replace primitive physical clinging and nursing with playful and symbolic social interactions.

The child becomes emancipated in learning to smile, to greet, to point and to speak, in the same way that the primitive humanity of the Prometheus myth came to accept the physical distance from Mount Olympus and to replace physical clinging with symbolic religious interaction. Just as the developing begins to listen to and to tell stories or begins to draw and to sing, the primitive humanity of the Prometheus myth began to develop religious rituals, build temples and learn to say prayers. In both cases the painful distance from the warm confusion of origins is overcome by cultural labor that builds a human world.

These cultural practices that transform a chaotic universe into a human world have the curious quality of both maintaining and overcoming the distance imposed by birth, emancipation and education. These practices fill the gap between heaven and earth or between parent and child, but they also maintain the necessary distance from an origin that must be gratefully acknowledged but also kept at a respectful distance. We thereby come to understand humanization as both a filling of the gap

³¹² Jager, B. (2013). Psychology as an Art and as a Science : A Reflection on the Myth of Prometheus. *The Humanistic Psychologist*, 41(3), p. 283.

created by birth and emancipation, but also as cultural overcoming of difference and distance that separated mortals from immortals, heaven from earth and one generation from succeeding generations.

The Greek Hesiodic creation myth teaches that the privilege of becoming human demands the price of weaning, understood here as the willing sacrifice of a blissful, original state of confusion between heaven and earth and between self and other. "To be *weaned*" means to have accepted living a life that will remain forever at some concrete and unsurpassable distance from the beckoning paradise of absolute unity of self and other, of God and mankind.³¹³

Pour grandir, l'enfant, tout comme le patient, devront sacrifier un certain désir de transparence fusionnel et le parent/thérapeute doit renoncer progressivement au contrôle qu'il voudrait parfois exercer sur sa progéniture afin de lui éviter tourments et malheurs. Et ce n'est que parce que nous sommes privés de notre aspiration à l'omnipotence ou l'appropriation notre propre image ou de notre désir fusionnel allant jusqu'à vouloir parfois « bouffer » cet autre qui nous regarde, qu'on pourra entrer dans le langage, la conversation et l'habitation.

L'humanisation et la civilisation commencent par la douloureuse séparation et se poursuivent par la réunification symbolique de couples qui, ce faisant, apprennent à demeurer, c'est-à-dire à vivre et à aimer, à une certaine distance l'un de l'autre, distance étroite mais infranchissable. [...] Être sevré, c'est avoir établi sa demeure en apprenant à reconnaître les autres mondes, en respectant les limites mises à nos pouvoirs et à nos appétits. Ce faisant, nous apprenons aussi que ces limites sont des traits d'union entre la mère et l'enfant, le jour et la nuit, le ciel et la terre, l'hôte et l'invité.³¹⁴

³¹³ Jager, B. (2014) Mary Shelley's *Frankenstein* and the Fate of Modern Scientific Psychology, *The Humanistic Psychologist*, 42:3, 268-282, DOI: 10.1080/08873267.2014.929900

³¹⁴ Jager, B. (2014). Intimité, manifestation festive de la différence, *Philo & Cie*, 9, Montréal : Liber, p.28-33.

De même, c'est par un cadre axé sur la protection de l'altérité et de la distance entre patient et thérapeute que la psychothérapie devient possible. Pour l'humanité cela veut dire qu'elle n'atteindra son plein potentiel qu'en dépassant un stade primaire où elle souhaiterait le monde comme indifférencié d'elle-même ou à son service pour l'acceptation d'une vie culturelle qui est tributaire de symboles, délimitée par des seuils, les limites et les deuils. Et supportée par une conversation.

It becomes thus clear from the beginning that the process of humanization, through which the child is led by stages from the womb to a circumscribed place in the human world, cannot be adequately understood in terms of a physical metaphor of the filling or emptying material containers. Humanization is not simply a question of getting our fill of food and drink, of love and affection, of having our so-called "needs filled". Humanization does not simply follow in the wake of a filling or emptying, but comes in the form of the discernment of an *other* and of a difference and in the acceptance of an elusive "enough" that cannot be adequately rendered by means of natural scientific or biological metaphors.³¹⁵

Dans un même ordre d'idée, à l'instar d'un enfant qui, en recevant un cadeau, littéralement, le dévore et qui, pour « devenir grand », devra éventuellement apprendre à renoncer à ce monde quelquefois paradisiaque de l'enfance où rien ne manque pour s'arrêter, une fois adulte, afin de dire « merci » et reconnaître ce don qui lui est fait. De son côté, le patient devra aussi retrouver ultimement l'envie de dire « merci » pour certains aspects de son existence afin de grandir et de retrouver sa voix, la voix du philosophe en lui-même. À ce titre, nous sommes d'avis que le thérapeute devrait parallèlement faire preuve de cette même révérence, déférence, considération devant ce patient qui aura eu le courage de se dévoiler et d'affronter, auprès de lui, ses démons. Ainsi pourra être reconnue, et partagée, l'universalité de la

³¹⁵ Jager, B. (1989) About Desire and Satisfaction, *Journal of Phenomenological Psychology*, 20 (2), pp.145-150.

condition humaine et du pathos inhérent à celle-ci. C'est quand naît le tiers (le cadre, la reconnaissance, etc) qu'on réintègre le monde. Remercier ouvre l'espace préalable à la pensée. Dire merci introduit une *epoché* et fait ainsi du développement humain autre chose que l'apanage d'une vision purement biologique de l'homme mais plutôt comme « a progressive awakening to human lawfulness of human other-ness »³¹⁶ ou l'enfant apprendra, à travers le langage et la socialisation, à découvrir un monde « that is made whole by what is absent »³¹⁷.

3.3.2.5. Thérapie et gratitude : le soin par la réintégration de la trame des citoyens du monde

Nous avons vu plus haut que tout ce qui est déstabilisant pour la conscience (la maladie, les drames humains, les remises en questions, etc) permet le dessaisissement (se perdre comme sujet dans la conscience immédiate et retrouver le sujet comme désir). Dès lors, s'ouvre un lieu où on entre en thérapie avec une énigme et où on en ressort avec un mystère – si tant est que nous acceptions de passer d'une position d'existence où nous aurions souhaité résoudre la charade troublante de notre identité pour être en pleine possession de nous-mêmes au deuil d'un idéal (de ce qu'on voudrait être, de ce qu'on voudrait que les autres soient) et de la toute-puissance.

Chaque patient doit réécrire son histoire, afin d'en prendre possession. Il doit parfois raturer, effacer, ponctuer, grossir ou rapetisser les caractères, sans rien sacrifier à son authenticité. C'est son histoire, ce qui en fait un être unique et libre, en dépit des souffrances, des dysfonctions, de la

³¹⁶ Jager, B. (1989) About Desire and Satisfaction, *Journal of Phenomenological Psychology*, 20 (2), pp.145-150.

³¹⁷ *Id.*

maladie, des échecs. Parlant de l'histoire de l'humanité, le Dr Grunberg aimait rappeler qu'on est condamné à répéter ce qu'on ne comprend pas. C'est vrai pour les peuples, c'est vrai pour les hommes. En racontant leur histoire, les patients en cherchent le sens.³¹⁸

Il est important cependant de souligner que cette « possession de son histoire » à laquelle on réfère ci-haut, ne serait pas une possession qui relèverait de la maîtrise ou d'un contrôle impérieux de son identité mais plutôt au sens d'une certaine appropriation de ses responsabilités face au monde ainsi que d'une capacité à se laisser toucher par ce qui se passe en soi. La possibilité de choix et d'actions qui en découle s'apparentera toutefois très peu à la puissance d'action et au pouvoir d'un faire mais versera plutôt autant dans le pouvoir tomber (s'autoriser à l'erreur, à la fausse route) que du pouvoir se relever (admettre qu'il n'y a pas qu'une seule voie). Cela veut aussi dire ne plus se sentir seul avec son histoire. C'est l'avoir partagé, certes, mais c'est aussi reconnaître que d'autres ont souffert avant nous et que d'autres nous y succèderont pour suivre nos traces. Dans cette optique, en ce qu'elles appellent à reconnaître l'universalité de la souffrance, les grandes histoires de l'humanité serviront alors de terre d'accueil au patient pour qu'il y insère également sa propre parabole juchée au cœur de sa trame personnelle. La thérapie deviendra alors en quelque sorte la création d'un récit collectif et humanisant permettant d'héberger une expérience personnelle et individuelle.

We may thus think of stories, poems or paintings as hospitable sites where homeless and fleeting experiences are invited to settle down and thereby become coherent and fully manifest. [...] It is in this way that these experiences come to form part of an inhabited, human world.³¹⁹

³¹⁸ Simard, R. (2009). Il était une fois... l'histoire d'une rencontre. *La psychiatrie en question : choix de textes hommage au professeur Frederick Grunberg*. Montréal : Les Presses de l'Université, p. 33

³¹⁹ Jager, B. (2012). Childhood Memories and Myths of Evil : A Reflection on the Fall from Paradise. *About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 7-37. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherche phénoménologiques.

Le psychologue n'est alors pas tant celui qui apporte une solution que celui qui accompagne le patient dans son pathos en le guidant à travers l'obscurité qui le recouvre parfois et qui convie cet autre en lui à apparaître à la lumière. Cette lumière, nous l'avons reconnu dans cet ouvrage, n'en sera jamais une totale et pleine mais tenant toujours d'un certain voilement. Ce qui est découvert dans ce couple, ce n'est jamais quelque chose de scientifique, au sens d'une certitude que l'on pourrait alors posséder sur soi mais au contraire, l'accueil d'une certaine étrangeté. Cette opacité continuera alors d'être portée comme question, non pas comme une noirceur castratrice mais comme une constante possibilité d'éveil et d'approfondissement de soi – aux côtés d'un autre. Ici, le *con-naître* rappelle à nouveau quelque chose du devenir-adulte en ce qu'il implique de savoir se dessaisir de ce qu'on a été pour naître à nouveau dans le monde sous le regard bienveillant d'un autre pour finalement arriver à se recevoir soi-même en charité :

Le patient commence habituellement un travail psychothérapeutique en considérant une limite en tant qu'adversité, injustice, menace à son désir de pouvoir et de contrôle, limite qu'il voudrait voir déjouée par quelque remède (un savoir, une technique ou quelque ruse dont le psychologue serait le détenteur) pouvant accroître sa puissance ; il en sortira – lorsque la thérapie n'est pas interrompue, mais bien terminée – en acceptant d'habiter le monde avec les limites qui sont les siennes. L'attitude du patient concernant cette limitation – son impuissance – est transformée au cours de la thérapie, passant de la colère ou du désespoir face à des obstacles qui lui résistent à l'étonnement fertile face aux limites qui tracent les contours de son monde. L'espace angoissant de la question, vécu comme une sorte d'abîme privé, devient habité de dialogues héritant d'une culture et y invitant le patient qui, de l'agent volontaire et puissant qu'il aurait voulu être, devient un répondant irremplaçable. Ses limites, d'obstacles qu'ils étaient, définissent le seuil de sa demeure.³²⁰

³²⁰ Dolar, C. (2013). *La psychothérapie comme dialogue animé par les mythes de l'autre*. (Thèse doctorale). Université du Québec à Montréal.

Être entendu c'est donc aussi bien souvent rouvrir le temps qui s'était figé dans un certain métabolisme psychique et qui, parfois, par de simples paroles échangées, permet le jaillissement d'un espace métaphorique qui devient alors gage d'une conversation intarissable et inachevable. Ce qui porteur de transcendance en thérapie, c'est ce travail de remise en culture qui ne peut que naître de la qualité d'une présence qui a quelque chose d'une tolérance – d'une ouverture même – à l'ambiguïté. Parler, c'est admettre d'ores et déjà la marque de notre incomplétude, faire un deuil de la perfection, de la « finitude du vouloir dire et de l'infinitude du pouvoir dire », admettre que la conversation comprendra elle aussi d'inéluctables moments où « on ne se comprendra pas toujours »... mais où il est tout de même possible de célébrer ces moments comme de « petites victoires » où on a pu se rejoindre malgré, et à travers, la non-transparence.

Ici, le thérapeute ne cherche pas à tendre vers un « produit fini » qui serait une identité parfaitement adaptée, construite en concordance avec tous les impératifs sociaux, en pleine possession de soi et à jamais à l'abri de la souffrance, non. Il se placera plutôt en position d'amitié avec les doutes, les contradictions et les incohérences, tant chez le patient qu'en lui-même, en ne perdant jamais de vue qu'elles font partie intégrante de son existence. De même, il est impératif qu'il reconnaisse la part d'héritage de ceux qui l'ont précédé :

[...] la pensée d'un « je » n'est jamais vraiment la sienne, [...] elle procède d'une langue, d'une tradition d'un héritage, d'une communauté, d'un certain ordre de structures » qui ont leur existence propre ; de sorte que ce « je » n'est jamais premier, auto-fondateur autarcique et autonome de sa propre pensée.³²¹

³²¹ Grondin, J. (2003). *Du sens de la vie*. Montréal : Bellarmin, p. 9.

Ces réalités vécues par le patient ainsi que ces moments de communion entre patient et thérapeute deviennent donc ainsi des petites étincelles qui donnent à penser - soit des choses qui nous traversent, qui ne nous laisseront pas tomber si on cherche à les comprendre plutôt qu'à les expliquer. C'est cette foi, cette croyance qu'ensemble nous y arriverons, qui rend possible la manifestation du tiers. Le tiers, cet arrière-fond du monde, en nous décollant de ce hors-le-temps conversationnel, réintègre la question de l'origine; ce « d'où viens-je? » qui appelle et nous oriente ensuite vers l'horizon du « où vais-je? ».

La philosophie risquée ici se fonde donc sur le pari que l'on ne peut vraiment philosopher qu'à la première personne, sinon solidairement. Celui qui existe, et donc qui pense, est toujours un « je » (même dans les langues où se pronom personnel n'existe pas), un moi qui est évidemment tout sauf un ego impérial puisqu'il se sait, au contraire, jeté dans l'existence. C'est justement parce qu'il ne comprend et ne maîtrise pas grand-chose qu'il est porté à la pensée, à la perplexité sur soi-même.³²²

L'identité d'une personne n'a donc ici plus rien à voir avec un noyau dur qui serait préexistant mais plutôt tributaire d'une existence toujours donnée comme transcendante, au-delà d'elle-même et pour qui le sens devient l'échappée elle-même, la direction. À ce propos, Kierkegaard aurait judicieusement souligné qu'être humain ne serait pas un fait mais une tâche, ce qui laisse entendre que le devoir de l'homme ne serait pas tant de s'intéresser à ce qui est « vrai » ou « fidèle à la réalité » mais plutôt à développer un amour de la question afin de laisser émerger et se déployer différentes possibilités d'existence. Le but n'est donc pas de remplacer l'ignorance par la connaissance mais de se poser comme métaphore pour le mystère, nous laissant ainsi comme sujet ouvert, toujours en redéfinition de nous-mêmes dans un questionnement asymptotique que l'on se devra de porter tout au long de notre vie. Pour « guérir », ou même pour vivre dans le monde, il s'agit non pas de « se trouver »

³²² Grondin, J. (2003). *Du sens de la vie*. Montréal : Bellarmin, p. 8.

de façon totale et définitive mais bien de se « re-trouver », c'est-à-dire, littéralement, « se trouver à nouveau », bien que jamais tout à fait semblable à la fois précédente. Laisser l'étrangeté, la multivocité et même l'incohérence éclater en nous, c'est aussi s'autoriser à regarder au loin, autre chose que nous-mêmes et, à l'instar de notre personnage D-503, s'en imprégner, pour ensuite mieux revenir à soi. C'est ce double qui nous permet en quelque sorte de nous regarder nous-mêmes en tant qu'humains, comme apprend à le faire tranquillement notre protagoniste dans l'extrait suivant : « Je restais seul, ou plutôt en tête à tête avec cet autre « moi ». J'étais dans le fauteuil, les jambes croisées et examinai avec curiosité la façon dont je me tordais dans le lit ». ³²³

3.3.2.6. Mutivocité versus normalité

On dit que c'est dans l'adversité que l'on est le plus confronté à nous-mêmes, que l'on se découvre des ressources et des qualités souvent insoupçonnées. En effet, si la contrainte enferme parfois celui qui la supporte, c'est aussi cette même limite qui est à la source d'un élargissement des possibilités d'existence. Si la contrainte frustre par son obstruction obstinée, elle a aussi parfois le don d'exciter l'imaginaire en le forçant hors de sa zone de confort et, si le défi est adéquatement relevé, fait apparaître des horizons novateurs. La contrainte limite certes, mais cette limite est extensible car elle renferme le pouvoir caché de donner naissance à des rejetons jusqu'alors inconnus et jusque là, impensés. « La conformité déteste le mouvement » ³²⁴, nous dit Hentsch, laissant entendre que celui qui se laisse être déstabilisé perd une certaine illusion d'être le possesseur de lui-même, ouvrant alors une zone de marge où ce qui se dresse devant lui n'est plus un obstacle mais une autre des manifestations

³²³ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 69.

³²⁴ Hentsch, T. (2006). *La mer, la limite*. Montréal : Hélotrope, p. 23.

surprenantes de l'existence. L'homme ne peut apprendre des épreuves que s'il se laisse toucher par elles pour apprendre à se distancer de la compensation qu'il trouvait dans les cycles de comportements problématiques ou dans l'équilibre artificiel contenu dans une certaine « normopathie » qui voudrait empêcher toute blessure de s'éprouver ou, comme on tente parfois de le suggérer dans nos sociétés modernes, qu'il faille tolérer le moins de disparités et de marques possibles. Et ce, tant physiquement que psychiquement, semble-t-il, lorsqu'on boude socialement les effets du passage du temps (rides et autres signes et inconfort relatif au vieillissement) ou lorsqu'on exclue sciemment, non seulement les « fous » et aliénés de nos sociétés, mais aussi toute forme de désagrément que l'on pourrait ressentir à l'aide de pharmacopée ou de traitement-éclair. Or, qui est le plus mal en point ? Le « fou », ce « malade hors norme » qui fréquente régulièrement les zones de marge ou celui qui vit dans la banalité et le conformisme en rechignant devant chaque limitation ? Une autre raison pour laquelle le message lancé par une vision dichotomique de la santé mentale (normalité/folie) peut être lourd de conséquences, c'est qu'il laisse entendre qu'il est hautement préférable d'être semblable à son voisin, lui-même devant être également aussi normal que possible, pour assurer la stabilité sociale, synonyme de satisfaction.

Aujourd'hui, on se mondialise, pour ne pas dire « normalise ». Ce désir moderne d'être égal, « comme tout le monde » ou de correspondre aux standards (apparence, intelligence, productivité, etc) attendus semble en effet prendre de plus en plus d'ampleur. La norme prend donc une valeur hautement supérieure à l'expression des différences qui sont alors réprimées, à l'instar des personnages de *Nous autres*, comme l'illustre cet impératif social qui ne manque pas d'être dénoncé par le rebelle personnage d'I-330 : « Oui, interrompit-elle, je veux être originale, c'est-à-dire me distinguer des autres. Être original, c'est détruire l'égalité... Ce qui s'appelait dans la

langue idiote des anciens « être banal » n'est maintenant que l'accomplissement d'un devoir ». ³²⁵

Tel que vu précédemment, nous constatons que notre vision actuelle du monde, où chaque chose doit être semblable à l'autre, où aucune menace de l'extérieur ne doit nous ébranler nous force à construire un univers d'un faux équilibre, inébranlable et sécuritaire, protégé par les murailles d'une certaine intolérance à la nouveauté et au changement, sous-entendant trop souvent l'inexistence du droit de se tromper, de méconnaître, de refouler, d'être différent. En tant que psychologues, nous ne sommes pas en reste. Il est en effet de plus en plus courant que nous soyons confrontés à ces réalités dans les demandes du client qui voudrait bien qu'on l'aide à statuer sur cette épineuse question : « Suis-je normal ? » En fait, que nous demande celui-ci lorsqu'il nous tараude de cette interrogation inquisitoire ? Il semble vouloir nous dire : « suis-je 'valable', 'correct', 'adéquat', 'acceptable' de penser ceci ou de faire cela ? Et si je suis, en effet, normal et comme tout le monde, comment cela se fait-il que je sois si malheureux ? » Que nous dit exactement notre patient lorsqu'il nous déclare : « vous devez penser que je suis fou/folle ? » Certes, s'il est devant nous, c'est sans doute parce que « quelque chose ne va pas ». Mais de là à dire qu'il commet un crime contre l'humanité s'il détonne ou ne correspond pas à tous les critères d'une bonne santé mentale, il y a une marge. Si, par mégarde, nous répondons à cette affirmation avec empressement pour lui faire regagner le rang des bons citoyens productifs, nous risquons de passer à côté d'une foule de choses. Comme celles de la nature de la personne qui est au-devant de nous. Mais encore, qu'est-ce à dire de cette question de la normalité qui préoccupe tant de nos patients, de nos concitoyens ?

À notre sens, ce questionnement en est un qui est, avant tout, de l'ordre de la statistique (et non éthique) et qui, par définition, relève plutôt du monde du travail tel

³²⁵ Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard, p. 39

que décrit par Jager. Lorsqu'on s'interroge sur le mode « suis-je normal? », nous ne sommes plus en train de nous demander « suis-je aimable? » ou « ai-je mené une bonne vie?... ou pas ». Ce sont ces préoccupations morales autrefois monnaie courante qui semblent échapper à certains de ces patients qui se présentent à nos portes, avec une sorte de « vide trop plein » et sentiment ténu d'avoir été floués par les idéaux d'une société axée sur l'obtention d'un Bonheur universel et stable, comme le dira Huxley, dans son *Le meilleur des mondes*. Citant Fromm, qui constate, tout comme lui, que :

notre société occidentale contemporaine, malgré ses progrès matériels, intellectuels et sociaux, devient rapidement moins propre à assurer la santé mentale et tend à saper, dans chaque individu, la sécurité intérieure, le bonheur, la raison, la faculté d'aimer ; elle tend à faire de lui un automate qui paie son échec sur le plan humain par des maladies mentales toujours plus fréquentes et un désespoir qui se dissimule sous une frénésie de travail et de prétendu plaisir.³²⁶

Il semble en effet que la notion de bonheurs multiples se soit muée avec l'avènement de la modernité normalisante et de son idéal du « Bonheur Unique » en lettre majuscule : « With the growing success of the modern natural and physical universe came to be regarded as the ultimate source of unity and coherence, and social scientists began to assume that human unity and harmony should be regarded as natural facts rather than collective and personal cultural accomplishments ».³²⁷

En effet, nous aimerions attirer votre attention sur le fait que, quand nous mettons l'accent sur les considérations, plus typiques du monde du travail et de la psychologie

³²⁶ Fromm, E. cité dans Huxley, A. (2006). *Retour sur Le meilleur des mondes*. Paris : Plon, p.31.

³²⁷ Jager, B. (2012). Childhood Memories and Myths of Evil : A Reflection on the Fall from Paradise. *About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 7-37. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherche phénoménologiques.

scientifique, de la standardisation, du diagnostic et de la « normalité », une question importante risque de s'en trouver alors occultée par thérapeute et patient : qu'est ce que pourrait avoir à me dire cette partie de moi qui est vécue comme étant inacceptable? Or, ce que nous rappelle la psychologie des humanités, c'est que cette question mérite tout autant d'être rencontrée.

CONCLUSION

RÉFLEXION SUR L'HUBRIS ET L'HUMILITÉ

Nous l'avons vu précédemment, quand l'homme essaie d'ériger, tout seul et par lui-même, les repères de son monde en voulant le rendre sans limite et « parfait », cette tentative d'auto-fondement se solde généralement en un renfermement et un retournement vers soi-même où on ne fait plus que tourner en rond. Ce faisant, l'homme risque de transformer un don en un univers forgé sur l'illusion qu'il provient des fruits de son propre labeur et il y aurait alors de fortes chances pour qu'il érige conséquemment des murs infranchissables entre lui et un autre –son ombre, écludant ainsi toute possibilité d'échange, de déférence, de bienveillance et de gratitude envers cet autre, dont la présence n'est plus désirée mais crainte, méprisée, assujettie. Pour vivre bien en tant qu'homme, il semble qu'il faille arrêter de se croire seuls sur Terre et faire apparaître toute la différence entre l'utopie d'un monde fait par l'homme versus un monde qui aurait été donné par les dieux.

Dans les mythologies diverses, les exemples ne manquent pas à propos du sort tragique de ces hommes qui se seraient proclamés l'égal des dieux ou qui auraient tenté de forcer le destin. C'est ce que les Grecs appelleront « démesure » (ὕβρις / *húbris*), dont ils feront état dans de nombreux récits. Selon ces derniers, si l'*húbris* est une notion criminelle courante, elle a aussi sa divinité allégorique correspondante qui, selon Eschyle, a pour mère Dyssebia (l'Impiété) tandis qu'Hygin la range parmi les enfants de la Nuit et de l'Érèbe.³²⁸

³²⁸ Hybris. Dans *Wikipédia*. Récupéré le 11 mars 2013 de <http://fr.wikipedia.org/wiki/Hybris>

Parmi les nombreux mythes relatant la faute antique majeure qu'était l'*húbris* (Tatale, Sisyphe, Minos, Midas, etc), nous souhaiterions d'abord évoquer celui de l'Atlantide lieu utopique par excellence, rapporté notamment par Platon dans son *Timaeus* et *Critias*. Cette cité perdue était réputée dans l'Antiquité pour être le bastion de richesses innombrables, tant techniques, architecturales et matérielles qu'intellectuelles. Or, il est également raconté à son sujet que l'harmonie de cette île aux prouesses révolutionnaires et quasi divines aurait été brutalement interrompue lorsqu'elle fut ensevelie par un raz-de-marée associé à un tremblement de terre provoqué par les dieux souhaitant mettre un terme à la race de ce peuple qui avait crû en ignorant de plus en plus leurs existences.

Se distingue également l'histoire d'Œdipe, à qui on avait prédit l'assassinat son de père et les épousailles de sa propre mère, souverains de Thèbes. Pour éviter ce sort horrible, il fut éloigné de sa famille dès son plus jeune âge, abandonné à une mort certaine dont il survivra pourtant, recueilli par le roi de Corinthe, ignorant tout de ses origines. À la consultation d'un oracle delphinien qui lui prédit à son tour qu'il tuerait son père, Œdipe, devenu adulte, quitta son pays d'adoption dans le but de faire mentir la prédiction d'Apollon, ignorant que celui qu'il quittait, Polype, n'était que son père adoptif. Ses vagabondages solitaires l'emmenèrent alors à Thèbes, où il y terrassa le Sphinx qui assiégeait alors la ville et, peu de temps après, tua Laïos sur un coup de tête, commettant ainsi le redouté parricide, sans même en avoir conscience. Il épousa ensuite la veuve Jocaste, complétant ainsi la prophétie. Lorsqu'il prit la pleine mesure de sa méprise grâce aux révélations de Tirésias, Œdipe s'aveugla volontairement et parcouru le monde sous des haillons de mendiant.³²⁹ À propos de ce sort et rappelant étrangement certains thèmes des récits dystopiques, Hamilton dira : « Il troqua la lumière contre l'ombre. Il se creva les yeux. Le monde obscur de la cécité était un refuge, mieux valait y vivre que contempler avec des yeux remplis

³²⁹ Hamilton, E. (2004). *La mythologie : Ses dieux, ses héros, ses légendes*. Paris : Marabout, p. 333-338.

de honte le monde ancien, autrefois si lumineux ». ³³⁰ À son tour, Hentsch ne manquera pas de faire un rapprochement entre le récit d'Œdipe et notre monde moderne, cette fois : « Nous sommes comme Œdipe avant la chute. Rois et maîtres. Sans limite. Aveugles. Aveugles à notre aveuglement. Là où il n'y a pas de limite on ne voit rien. À commencer par la place qu'on occupe » ³³¹. L'auteur semble ici laisser entendre qu'à l'image d'Œdipe qui se crève les yeux suite à son tragique destin, l'homme doit perdre la vue pour retrouver la vision, c'est-à-dire qu'il doit blesser sa conscience immédiate afin de perdre le soi et ainsi entrer en dialogue avec l'autre en soi. Et perdre cette illusion de connaissance, c'est laisser la place à soi-même.

Même si Œdipe paie pour des fautes commises avant lui par ses géniteurs (l'avoir engendré contre l'avis du dieu puis avoir machiné sa perte), il n'est pas le simple jouet du destin –sans quoi, comme le fait bien remarquer Aristote, il n'y aurait pas de tragédie. La tragédie, c'est que devant la mise en garde d'Apollon, Œdipe se trompe, au double sens du terme : il s'égare et commet une erreur. L'erreur est de croire pouvoir échapper à ses origines, c'est de se fuir, c'est vouloir ignorer le célèbre précepte inscrit sur le sanctuaire du dieu qu'il est pourtant venu consulter : « Connais-toi toi-même ». ³³²

Et, à notre avis, il est de plus en plus clair que « se connaître soi-même » c'est, avant tout, accepter de se savoir limité. Dans ce même esprit, nous mentionnerons également un dernier récit évoquant l'*húbris*, soit le mythe de Sémélé, qui se décline comme suit :

De toutes les femmes que Zeus aima, Sémélé fut la plus infortunée; son malheur vint, pour elle aussi, de la jalousie d'Héra.

³³⁰ Hamilton, E. (2004). *La mythologie : Ses dieux, ses héros, ses légendes*. Paris : Marabout, p. 338.

³³¹ Hentsch, T. (2006). *La mer, la limite*. Montréal : Hélioïtrope, p. 15.

³³² *Ibid*, p. 62

Follement amoureux d'elle, Zeus dit un jour à Sémélé qu'il lui accorderait tout ce qu'elle lui demanderait; il jura par le Styx et c'était là un serment que lui-même ne pouvait rompre. La réponse de Sémélé fut qu'elle souhaitait par-dessus tout le voir dans sa splendeur de Souverain des Cieux et de Maître de la Foudre. C'était Héra qui lui avait perfidement inspiré ce vœu. Zeus savait que nul mortel ne pouvait le voir dans cet appareil et y survivre, mais ayant juré par le Styx, il n'avait plus le choix. Il apparut donc devant Sémélé comme elle l'avait demandé, au milieu de la foudre et des éclairs et devant cet embrasement de gloire, elle mourut.³³³

Ce mythe semble vouloir rappeler, à nos yeux, les risques encourus à vouloir trop se rapprocher du divin sans tenir compte de sa nature insaisissable. En effet, Sémélé, en désirant transgresser les limites de sa nature mortelle en souhaitant, par sa requête, acquérir une faculté réservée au rang des dieux, fut réduite en cendres. Les membres de l'État Unique et les tenants du scientisme moderne semblent s'exposer au même risque lorsqu'ils tentent, à l'instar de Sémélé, de s'affranchir des limites de leur condition humaine et de la nécessité d'un couple (l'homme et les dieux, le Ciel et la Terre, l'hôte et l'invité, etc) en voulant faire cavalier seul vers les sphères célestes. « C'est le refus des limites à la rencontre et donc le désir de Sémélé d'assister à la révélation littérale et totale du ciel et de la terre qui entraîna sa destruction »³³⁴. C'est d'ailleurs Héra, la déesse du mariage (et donc aussi du couple), qui inspire cette requête à Sémélé, sans doute pour mettre à jour son *húbris*, d'abord celui de se moquer des vœux sacrés du mariage en convolant avec Zeus et ensuite de s'être crue l'égale des dieux avec lesquels elle aurait bien voulu fusionner. Ce vœu était à peine énoncé qu'il était déjà trop tard : le roi de l'Olympe devra honorer son serment au Styx, fleuve souterrain des serments irrévocables – cette prescription n'étant

³³³ Hamilton, E. (2004). *La mythologie : Ses dieux, ses héros, ses légendes*. Paris : Marabout, p. 64-65

³³⁴ Jager, B. (2003). Rilke's "Archaic Torso of Apollo" : Concerning the encounter with a work of art. *Journal of Phenomenological Psychology*, 34(1), p. 79-98. (Traduit par Blouin, P.).

d'ailleurs pas anodine puisqu'elle laisse entendre que même le roi des dieux ait eu à concéder à plus grand que lui.

Sémélé fut ainsi donc réduite à néant - ou presque puisqu'il demeura derrière elle un fragment de ce qu'elle avait été :

Mais avant qu'elle ne succombât et disparût dans le brasier, Zeus lui arracha son enfant près de naître; il le mit dans sa propre cuisse afin de le dissimuler à Héra et le garda le temps qu'il fallait avant sa venue au monde. Hermès l'emporta alors et le confia aux nymphes de Nysa – la plus jolie de toutes les vallées terrestres, mais aucun homme ne l'a jamais vu et nul ne sait où elle se trouve. Les uns disent que ces nymphes étaient les Hyades, que Zeus plus tard plaça dans le ciel après les avoir transformées en étoiles, ces étoiles qui amènent la pluie lorsqu'elles approchent de l'horizon.

Et le dieu du Vin naquit ainsi du feu et fut élevé par la pluie – la chaleur brûlante qui mûrit la grappe et l'eau qui empêche le plant de mourir.

Devenu adulte, Dionysos vagabonda dans des contrées lointaines. [...]. Partout il enseigna aux hommes l'art de cultiver la vigne et aussi les mystères de son culte; et partout on le reçut comme un dieu.³³⁵

Nous sommes d'avis que, la naissance de Dionysos, dieu du vin et de la fête, en nous évoquant la rencontre du ciel et de la terre (l'air, la pluie et la chaleur du soleil doivent « s'enraciner » dans le sol pour faire pousser la vigne), cherche avant tout à nous rappeler la puissante dualité de ses origines. « Le vin peut être bon tout autant que mauvais. Il réjouit le cœur des hommes mais il les enivre aussi. Le peuple grec était trop lucide pour méconnaître les deux effets du vin, l'un dégradant et laid, l'autre délicieux. »³³⁶ Et Hamilton d'ajouter que « Sous son empire, le courage est

³³⁵Hamilton, E. (2004). *La mythologie : Ses dieux, ses héros, ses légendes*. Paris : Marabout, p.64-65.

³³⁶ *Ibid.*, p.71

stimulé et la crainte bannie – du moins sur le moment. »³³⁷ Le vin bien bu délie la langue des hommes, facilitant ainsi la rencontre et la communion des idées mais sans toutefois avoir un effet éternel et intarissable :

Il transporte ses adeptes, il leur insuffle la conviction qu'ils sont capables de réaliser ce qui leur paraissait auparavant bien au-delà de leurs forces. Toute cette félicité heureuse, toute cette confiance s'évanouissent, certes, selon qu'ils sont sobres ou ivres, mais tant qu'elles durent, elles leur donnent le sentiment d'être possédés par un pouvoir plus grand qu'eux-mêmes. [...] Dionysos non seulement existait en dehors d'eux-mêmes mais aussi en eux-mêmes; par lui, ils pouvaient se transformer à sa ressemblance. Ce sens momentané du pouvoir que donne l'ivresse n'était qu'un signe qui montraient aux hommes qu'ils possédaient en eux bien plus qu'ils en savaient, « ils pouvaient eux-mêmes devenir des dieux ». ³³⁸

Or, précisons qu'il est cependant très clair dans le précédant extrait que ces moments ne peuvent être, tout au plus que des inspirations éphémères. Dionysos, seul dieu dont les deux parents ne sont pas tous deux immortels, renferme donc en son sein le rêve, voué à demeurer à jamais inatteignable, de sa mère de s'élever au rang de la divinité. C'est sans doute ce qui explique pourquoi il fut considéré autant comme le bienfaiteur de l'humanité que son destructeur. Il nous semble en effet, que s'il peut pousser l'homme à de grandes choses (on lui attribue notamment l'inspiration des plus grands poèmes jamais écrits), le miracle ne peut s'accomplir que sous l'horizon d'un don éphémère et fugitif qui n'apparaît que lorsqu'on prend conscience que cette créativité avivée n'est pas le produit direct de l'homme mais un don des dieux.

C'est pour cette raison que le monde dionysiaque se doit de demeurer lié au royaume apollinien. Ce royaume impose des limites et installe un seuil permettant ainsi la révélation mutuelle de l'hôte et de son invité. Le théâtre est d'ailleurs un bon exemple d'un culte dionysiaque policé qui est

³³⁷ Hamilton, E. (2004). *La mythologie : Ses dieux, ses héros, ses légendes*. Paris : Marabout, p. 72.

³³⁸ *Id.*

à même, par sa structure et ses règles, de reconnaître et d'intégrer la présence organisatrice d'Apollon.³³⁹

Sans cette présence et cette reconnaissance du divin, l'adorateur de Dionysos se retrouverait condamné à s'enivrer sans fin, seul dans l'illusion d'un monde de puissance divine maintenue par l'ivresse sans laquelle il serait dépossédé et inapte. « Le monde festif de la révélation de moi et de l'autre n'est accessible qu'aux individus qui acceptent les conventions structurantes du seuil et les lois régissant la relation entre l'hôte et son invité. Cette attitude d'ouverture permet ainsi de franchir un seuil et dès lors de pénétrer à l'intérieur du monde complètement humain de l'intersubjectivité où la révélation de moi et de l'autre est enfin possible sous la lumière tempérée de l'hospitalité »³⁴⁰.

L'aventure de Sémélé, à l'instar de tous les autres mythes relatant l'*húbris*, nous apprend les écueils liés au fait de chercher à jeter sur la réalité une lumière totale afin d'obtenir les pleins pouvoirs et ainsi s'absoudre à notre condition de mortel. Cette tentative d'auto-fondement revient donc ainsi à se croire seuls-au-monde et tout-puissants. *A contrario*, co-fonder c'est supposer, non seulement qu'un autre monde puisse être présent, en dépit des apparences, mais aussi qu'il pourrait avoir des choses à nous relever sur nous-mêmes. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est sur ce modèle que nos prédécesseurs avaient, jusqu'à tout récemment, choisi d'aménager leur espace et leur réalité :

[...] our Greek, Roman, Jewish and Christian ancestors all take it as their fundamental task to organize human time by dividing it between feast days and workdays and by pointing out what times might or might not be

³³⁹ Jager, B. (2003). Rilke's "Archaic Torso of Apollo" : Concerning the encounter with a work of art. *Journal of Phenomenological Psychology*, 34(1), p. 79-98. (Traduit par Blouin, P.).

³⁴⁰ *Id.*

favorable to the celebration or the performance of certain events or tasks. The main function of these calendars appears to have been to bind heaven and earth together and to connect human or earthly activity to celestial or divine manifestations. It was with the help of these calendars that our cultural ancestors forged together two very different worlds into one coherent, cosmic whole. They thereby created a human world that would be *both* celestial and earthly, *both* workaday and festive, *both* masculine and feminine, *both* human and divine. By consulting these calendars people found access to a human and divine cosmos in which there would be a distinct place and a time for sowing and harvesting, for working and resting, for attending the flocks and fields and for celebrating religious, communal and ancestral events.³⁴¹

S'il a semblé important à nos ancêtres de réserver ainsi des moments précis à leurs activités respectives, c'est sans doute qu'ils les ont jugés indispensables au bon fonctionnement de leurs sociétés. Comme l'exprime clairement l'extrait précédant, le royaume des hommes ne saurait, ni se passer de l'attitude du monde de la fête ni investir uniquement le monde du travail, sous peine de se tarir complètement dans l'assèchement du désir de transparence et de convergence ou de se déshumaniser par la recherche mécanique du dépassement de l'obstacle et l'asservissement de la nature. Il est conséquemment de notre avis qu'il se doit d'en aller de même pour la discipline de la psychologie qui, sans cesser de prétendre complètement au progrès et aux aspirations scientifiques du monde du travail, devra avant tout réintégrer et redonner de l'importance au monde de la fête et ce, afin de répondre à ce qui, croyons-nous, devrait être son orientation première : créer des ponts symboliques entre les êtres. Or, une telle mise en commun ne pourra s'effectuer qu'en reconnaissant le rôle indispensable de cet autre qui, soit par sa présence bienveillante ou son absence fructueuse, lui permettra d'exister dans un horizon orné par sa parole. Il nous semblera alors que les activités du monde du travail ne prendront du sens que

³⁴¹ Jager, B. (2013). Psychology as an Art and as a Science : A Reflection on the Myth of Prometheus. *The Humanistic Psychologist*, 41(3), p. 261-284.

lorsqu'elles sont suivies, précédées ou encadrées par le monde de la fête et de la rencontre, comme le suggère ici Jager :

Clearly, our desire to gain mastery over nature must be tempered with the desire for festive manifestation, and our desire to gain material possession of a natural universe must be tempered by our desire for a festive revelation of a human and divided world. Equally, our desire to control and dominate the other and to use him as an instrument in our conquest of the world must be counterbalanced by a festive desire to witness his free and spontaneous self-manifestation of self and other.³⁴²

Il apparaît clairement ici que nous ne pouvons donc nous approcher de l'autre et goûterons son essence qu'en des instants sacrés et éphémères, séparés du tourbillon de la vie routinière et où il nous est alors possible de nous arrêter devant ce voisin mystérieux pour reconnaître sa présence. Par cet arrêt respectueux devant l'autre, au seuil de son être, nous le reconnaissons comme unique et différent de nous et refusons du même coup toute tentative d'appropriation et emprise sur lui. Il nous semble toutefois que c'est tout l'inverse qui transparaît dans le projet que s'est donné le domaine de la psychologie scientifique lorsqu'il bascule vers celui des sciences exactes qui visent justement l'explication au détriment, parfois, de la compréhension (du « comprendre ensemble ») et de ce petit miracle qu'est la rencontre avec un autre être humain. Lorsqu'il en va ainsi, la psychologie scientifique pourrait alors, à tort, donner l'illusion à ceux et celles qui voudraient en faire usage, soit en tant que psychologues ou en tant que patients, qu'un plein entendement de soi-même pourra un jour être atteint. Qui plus est, les tenants de cette vision ne manquent pas d'associer cette croyance, cet état de savoir et de « maîtrise de soi » à une condition de « bien portant ». Or, nous avons cependant vu, tout au long de cet ouvrage, qu'à

³⁴² Jager, B. (2012). *Childhood Memories and Myths of Evil : A Reflection on the Fall from Paradise. About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 7-37. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherche phénoménologiques.

trop vouloir maîtriser notre environnement, nous risquons un jour de le rendre trop égal, normatif et objectivé et ainsi nous sentir ultimement déconnecté de lui – et de nous-mêmes. Il est de notre avis que, plus ce paradigme scientiste sera propagé et maintenu, plus les citoyens de nos sociétés occidentales s'exposent à un sentiment de perte de sens face à ce qui les entourent. Et si nous nous voulons pas ultimement ressembler à ces robots-Numéros dépourvus d'imagination qui ornent les dernières pages de la conclusion de *Nous Autres*, il est impératif de nous rappeler qu'il est dans la nature de l'homme d'avoir des aspirations illimitées jumelés à des moyens, quant à eux, limités - plutôt que le contraire.

Dans un même ordre d'idée, Jean Rostand a dit « La science a fait de nous des dieux, avant que nous ne fussions devenus dieux »³⁴³. Ce postulat illustre le fait que, plus la techno-science s'inscrit comme entité autonome et auto-suffisante, plus elle aura le pouvoir de rendre l'homme vain et superflu. Dès lors, elle cessera de nous compléter, mais nous dépassera en nous dénaturant et nous rendant ainsi prisonniers d'un système unique, axé sur la maîtrise des choses; ce n'est pas un endroit qui nous invite à vivre mais plutôt un univers qui tente de dévorer les différences et où tout est déjà conquis d'avance. Par le désir utopique de contrôler jusqu'à l'heure de sa propre mort ou de se prémunir de toute défaillance et en visant la domination d'une nature est pourtant d'emblée fatale, imprévisible et incertaine, l'homme affiche une certaine prétention à la déification par la maîtrise de son environnement. Il souhaite ainsi s'approprier l'immortalité, l'omniscience et l'omnipotence associées à la divinité sans, en contrepartie, en assumer les responsabilités morales. Le danger du scientisme repose dans le fait qu'en s'objectivant à l'extrême, en se théorisant dans l'abstraction, il croit s'octroyer le droit de s'affranchir du joug pesant et moralisateur de la tradition et des obstacles que lui impose l'éthique. Or, la nuance est toute là car, si ces désirs à visées mélioratrices sont recensés depuis les temps immémoriaux, il faut aussi noter

³⁴³ Rostand, J., cité dans Scence. (2001). Dans K.. Petit (dir.), *Dictionnaire des citations*. Paris : EDDL., p. 372

qu'ils ont parallèlement toujours été explicités et médiatisés par des personnages mythiques à l'instar d'Hercule ou Gilgamesh. Et donc l'idée « de devenir 'plus qu'un homme' recevait ainsi une onction religieuse »³⁴⁴ et orientait donc ces visées et ces idéaux de grandeurs à travers une éthique, elle-même déterminée par les principes de sa moralité. L'immortalité ou la déification n'était donc pas le lot de l'homme commun, mais un privilège octroyé au digne pèlerin au terme d'une quête, elle-même ponctuée d'embuches, de souffrances et de pertes.

Il nous semble ainsi que l'héritier des Lumières, en voulant ainsi rendre le réel parfaitement rationnel ne peut éventuellement passer à côté du constat qu'il ne peut dès lors plus se nourrir du réel, parce qu'en voulant valoriser uniquement la vie, le jour, la lumière, le bien, la justice, il se doit alors de rejeter moralement la mort, la nuit, la noirceur, le mal, l'injustice et ainsi rejeter tout un pan de ce qui constitue les réalités existentielles, les rendant ainsi muettes, voire inexistantes. Ainsi, une portion complète de la vie, avec laquelle nous avons l'habitude de nous réconcilier par les mythes, ne nous parle plus.

Within the world of every day work, of technology and natural science, each task and each problem present itself as an obstacle to progress, measured in terms of an absolute conquest of what is other than the self. Science and technology dream of the creation of a paradise that, unlike a human and divide world, no longer offers any resistance to what human beings will or desire. Science and technology offer us a world where distance is experienced as a barrier and where we pit the strength of our bodies and our minds against it so as to diminish and remove it.³⁴⁵

³⁴⁴ Robitaille, A. (2007). *Le nouvel homme nouveau*. Montréal : Boréal, p. 183.

³⁴⁵ Jager, B. (2012). Childhood Memories and Myths of Evil : A Reflection on the Fall from Paradise. *About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 7-37. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherche phénoménologiques.

Alors que nous proposons une cohabitation alternative du monde de la fête et du monde du travail, force nous est de constater que c'est plutôt un rapport de force inversement proportionnel qui s'exerce entre ces deux instances. En effet, plus le monde du travail, de la technologie et des sciences naturelles est soutenu par un projet conquérant où toute chose serait éventuellement à sa portée et propose un Bonheur Universel (qui supposerait que nous soyons tous semblables), le monde de la fête semble menacé par un sous-investissement parallèle, mettant en péril la culture de la distance comme limite éthique ainsi que la célébration et l'entretien des liens entre les hommes et la différence, la souffrance, le mystère et, même, son ultime limite qu'est la mort.

Ce qui frappe avant tout dans ces utopies diverses, c'est entre autres le maintien et la persistance de l'illusion tout à fait paradoxale de penser détenir la clé de la main-mise sur un certain objet appelé bonheur que nous pourrions un jour atteindre, ou construire. Cette idée que nous pourrions un jour arriver à la destination ou à la création appelée bonheur est résolument moderne et se répercute au cœur même des mots qui servent à le désigner. Prenons par exemple le cas du mot « fortune », qui était autrefois synonyme « destin », autant providentiel que malheureux et qui ne semble désormais se réduire au sens de la richesse financière, trahissant la vision univoque d'une société qui assimile bien souvent les termes « réussir sa vie » au succès que l'on obtient généralement grâce au *mérite* successif à bien des efforts de volonté.

C'est que cette fortune, pour nous les hommes, est toujours très fragile, elle est comme une caresse du destin, qui peut à tout moment tourner à la catastrophe, au renversement de la fortune, au désastre. Toute fortune est précaire. Aujourd'hui, les choses semblent avoir changé : on peut même « assurer » sa fortune.³⁴⁶

³⁴⁶ Grondin, J. (2003). *Du sens de la vie*. Montréal : Bellarmin, p.84

Ainsi donc la relation que le moderne entretient avec le bonheur a tout d'un rapport objectal ; il s'agit d'une chose qu'il semble se donner pour tâche de débusquer, de cerner et de circonscrire afin de le conserver, espère-t-on de façon définitive. Et puisqu'on le sait parfois fuyant, on s'avise bien de prévoir les paramètres des circonstances où il pourrait nous échapper. Si nous ne pouvons être à jamais heureux, semble-t-on penser, au moins nous contrôlerons le détail des conditions de notre malheur et sans nous endeuiller de notre perte, nous nous hâterons de retrouver l'Eldorado. Mais c'est un peu un manque d'humilité de la part des hommes modernes de croire pouvoir se mettre à l'abri des détours du destin, comme s'il était une chose qui pourrait être fabriquée, de laquelle on pourrait obtenir la recette pour une félicité continuelle.

La seule idée qui apparaît problématique est celle de selon laquelle bonheur peut et doit toujours être contrôlé ou produit, comme s'il ne devait rien à la « fortune » au sens classique du terme. Le bonheur, en un sens, cesse alors d'être heureux. Il veut être planifié, mis en œuvre, assuré. [...] N'y a-t-il pas quelque démesure à cette obsession ? N'est-elle pas fondamentalement une fuite face à la condition humaine, qui reste suspendue au hasard du destin et du bonheur, et qui n'échappera jamais à sa mortalité ?³⁴⁷

D'ailleurs, ce n'est sans doute pas un hasard si « [...] langue française a le génie de situer d'emblée le bonheur dans la question du temps et la sagesse de parler d'un temps limité, d'une « bonne heure » justement »³⁴⁸. Ce qui donne de la valeur à nos moments heureux n'est-il pas l'intuition, la conscience qu'ils ne dureront qu'un temps et que, conséquemment, il faille les savourer comme tels ? L'idée est reprise également ici dans les mots italien *ventura* et anglais *happiness*, qui dénotent tous deux la notion d'un événement tient de « qui vient [à nous, de] ce qu'il advien[t],

³⁴⁷ Grondin, J. (2003). *Du sens de la vie*. Montréal : Bellarmin, p. 85.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 82

mais à la manière d'une aventure. [...] c'est quelque chose qui se produit (*to happen*) sans qu'on y soit pour beaucoup »³⁴⁹. Et c'est ainsi que les plus grandes métaphores mythologiques du ravissement et de la délectation, que ce soit l'Eldorado, l'Eden, ou l'Atlantide, sont à jamais condamnées à n'être que des « paradis perdus » parce que c'est dans la nature des choses de ne durer qu'un temps. Ou encore, à l'instar de Candide, qui, après avoir été propulsé par la beauté de son idéal à ratisser le monde à la recherche de son aimée dérobée, se retrouve dépouillé de ses trésors (et de sa naïveté), n'ayant pour reste que le pâle reflet de son imaginaire déchu en la matérialisation flétrie de ses espoirs : c'est donc une Cunégonde aigrie et enlaidie qu'il se résigne à épouser.

S'il en est ainsi pour le bonheur, il en va de même pour son antithèse : en effet, le malheur aussi ne dure qu'un temps. Pour surenchérir, nous proposons l'interprétation voulant que ce soit précisément le fait de chercher à éviter la souffrance à tout prix qui nous rende malheureux. Mais nous pouvons retarder éternellement la confrontation et nous préserver à jamais de la dureté de la fatalité : nous avons parfois besoin d'être mis en face de l'horreur pour trouver notre noblesse, pour effleurer du doigt la vraie valeur de l'existence. Vivre a souvent quelque chose du courage devant l'incertitude du sort. Ainsi nous est-il permis de présumer que le bonheur tient peut-être davantage de ce que l'on cueille que de ce que l'on soumet, un peu à la manière d'un agriculteur qui en plante la graine mais qui ne peut jamais avoir la certitude d'obtenir de bonnes récoltes. Il peut certes « cultiver son jardin » (comme le dirait Voltaire) avec soin, mais rien au monde ne pourra lui garantir que le fruit de ses efforts sera récompensé : il se doit, à l'instar de Candide, de trouver d'abord sa satisfaction et sa fierté dans l'effort et le labeur.

³⁴⁹ Grondin, J. (2003). *Du sens de la vie*. Montréal : Bellarmin, p. 86.

Or, la volonté d'un univers qui serait en tous points conforme aux attentes que l'on entretiendrait à son propos, ne laisse que peu de place pour répondre à l'appel de la modestie et de la gratitude qui semblent pourtant intrinsèquement liées à la condition humaine. En effet, si on se rappelle que « naître » c'est littéralement « venir au monde »³⁵⁰, notre existence ne peut s'entendre ici que transitivement : on n'accouche pas de soi dans le monde. Dès qu'on y est jeté (qu'on y apparaît en quelque sorte), nous sommes rapidement invités à répondre et participer à une vie qui était déjà là avant nous et qui a donc préséance à toute notion que l'on pourrait avoir sur elle. Nous y grandissons d'ailleurs en nous adressant à nos semblables dans une langue qui est aussi déjà là, que nous n'avons pas inventée. Selon nos aïeux, il en va de même de ce qu'on appelle la vérité : « Socrate, comme chacun le sait, n'avait pas la vérité; il se contentait de l'accoucher de la bouche de ses interlocuteurs, les amenant presque inmanquablement à reconnaître qu'ils ne savaient pas de quoi ils discutaient ».³⁵¹ La référence à l'accouchement ici utilisée par Hentsch est d'autant plus percutante si on se rapporte à sa signification dans la langue espagnole. En effet, « accoucher » en espagnol se dit « *dar la luz* »³⁵² ou, littéralement, « donner la lumière »³⁵³. Cette formule met en relief l'idée du don primordial et du jaillissement de l'être, non à partir d'une entité toute-puissante, mais à partir d'une obscurité dans laquelle on cherche à y voir plus clair. Il faisait sombre et la lueur fut.

Si la limite pose question, c'est parce qu'elle échappe à la maîtrise humaine. Or, lorsqu'on approche cette question par l'application d'une méthode opérationnalisée, on semble à l'inverse présumer que nous savons ou pourrions savoir à qui et à quoi

³⁵⁰ Naître. Dans *Wikipédia*. Récupéré le 5 juin 2014 de <http://fr.wiktionary.org/wiki/naître>

³⁵¹ Hentsch, T. (2006). *La mer, la limite*. Montréal : Hélio trope, p. 23.

³⁵² Accoucher. Dans *Dictionnaire de poche : Espagnol Français*. Paris : Larousse, p. 4.

³⁵³ Traduction libre.

nous avons affaire. « Chez [Socrate], la vérité s'imposait d'abord comme négation »³⁵⁴, c'est-à-dire qu'il se soumettait à l'idée de l'existence comme question ouverte envers laquelle il avait l'humilité de se reconnaître comme non-détenteur des réponses. Cela présupposait alors qu'il se devait de consulter un autre monde pour apprendre à mieux vivre.

En terminant, rappelons-nous l'étonnante proximité entre l'étymologie du mot « homme » et « humilité », soit le mot latin *humus*, provenant lui-même de la racine indo-européenne *ghyom*, qui signifiait *terre*.³⁵⁵ Cette filiation donne à penser. L'homme, pourtant si capable, proviendrait-il du matériau le plus commun et le plus ordinaire qu'on puisse trouver?

Cela semble signifier que l'humilité consiste, pour l'homme, à se rappeler qu'il est poussière (ou littéralement : « fait de terre »). [...]

Le terme d'humilité renvoie en effet à l'idée d'une provenance étrangère, d'une impuissance à être sa propre origine ; il paraît impliquer aussi, du même coup, l'idée d'une incapacité à s'accomplir par ses seules forces ; en un mot, il s'agirait d'avouer qu'il n'est rien en nous, hormis peut-être nos fautes et nos manquements, que nous puissions nous attribuer à nous-mêmes, à nous seuls.³⁵⁶

On ne peut pas soi-même être à notre propre source, nous rappelle-t-on. Ainsi donc, juché au cœur même de l'appellation qu'il s'est donnée, se trouve la commémoration constante pour l'homme de l'idée que sa propre vie ne lui appartiendra jamais tout à fait. Ce deuil, alors germe d'une terre d'accueil qui fait naître un espoir qui ne serait

³⁵⁴ Hentsch, T. (2006). *La mer, la limite*. Montréal : Hélio trope, p. 24.

³⁵⁵ Humilité. *Invitation à la philosophie*. Récupéré le 7 décembre 2014 de <http://philo.pourtous.free.fr/Atelier/Textes/humilite.htm>

³⁵⁶ *Id.*

pas assoiffé et entaché du désir absolu de contrôler son histoire et sa destinée, nous apparaît comme indispensable à la vie elle-même.

L'hypothèse suivant laquelle les mécanismes du deuil, comme ceux du rêve, fonctionneraient comme un métier à tisser ou plutôt à « détisser », à « dénouer » « pour que se tisse, dit Laplanche, une nouvelle trame, [...] pour laisser se former de nouveaux nœuds », est une invitation à penser le processus du deuil non plus uniquement en tant que processus de rupture ou de détachement, mais en tant qu'il est, *à la fois*, déliaison et liaison. [...] Le travail du deuil serait même intimement lié au commencement, paradoxe que traduit bien dans la langue anglaise l'écho si troublant du mot deuil : *mourning* (si près de *morning*). [...] Vu sous cet angle le travail du deuil ne se résume pas, pour le psychanalyste, au passage d'une présence à une absence, d'un plus à un moins, mais d'un processus d'engendrement à partir d'éléments fertiles que cette expérience fait lever. Porter le deuil, c'est être déporté vers l'avenir, vers ce qui naîtra, improbable, indifférent, imprévisible – comme tous les enfants³⁵⁷.

Faire un deuil, c'est donc aussi contempler l'idée du jeu et aussi celle de prendre le risque d'inviter l'autre dans sa vie, de se tromper, de faire fausse route et de recommencer.

Le deuil est une invitation à se transformer, à s'altérer, transporté par l'ivresse d'un désir inconciliable qui ne saura jamais marcher droit, puisqu'il n'y a jamais qu'une seule ligne à suivre, puisqu'il n'y a pas « la » ligne, la vraie, pour diriger nos pas. L'homme en deuil, l'égaré, cesse alors de chercher, dans le ciel ou sous la terre, le chemin; il regarde soudainement autour de lui et voit tous ces gens qui fixent l'horizon à ses côtés, tout en marchant, d'un pas imprévisible³⁵⁸.

³⁵⁷ Lévesque, N. (2005). *Le deuil impossible nécessaire : essai sur la perte, la trace et la culture*, Montréal : Nota Bene, p. 39-40

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 192-193

Ce n'est sans doute pas un hasard si Freud fait un lien entre le deuil de la toute-puissance et l'entrée dans le monde adulte ainsi qu'un lien entre l'acceptation des limites et l'entrée de l'homme dans la civilisation par le renoncement au rapport non médiatisé de l'agressivité et de la sexualité. Ainsi donc, au même titre qu'une société saine doit sa liberté au respect de ses lois par le citoyen, l'homme ne peut être vraiment libre que s'il consent à accepter les limites de son existence et, même, de se préparer activement à la perte. Pour ce faire, il doit cesser de les appréhender comme des finitudes castratrices ou comme des menaces à la jouissance de l'expérience humaine mais plutôt comme le commencement d'un infini de possibilités. « La liberté, négativement, c'est de ne pas être soumis à une contrainte, mais de pouvoir, éventuellement se donner à soi-même une contrainte. Positivement, la liberté c'est un pouvoir d'agir »³⁵⁹ que l'on côtoie en maintenant vivante sa capacité d'auto-réfléchir, mais surtout, en étant au service de l'équilibre et de la nature. De ce point de vue, la limite, plutôt qu'un simple obstacle à conquérir, tient davantage de ce qui rend visible, de ce qui donne la vie aux choses et leur insuffle le mouvement. Cette vision fait ainsi un pied de nez à la conception commune de la vie comme absurdité parce qu'elle nous confronte sans cesse au mystère de la mort, cette « ultime limite », dit-on. Sous l'éclairage de ce qui nous a été donné de comprendre tout au long du parcours de l'écriture de cet essai, nous sommes d'avis que l'existence serait bien plus absurde si elle était dépourvue de ses ombres et de ses mystères. Grondin dira :

Derrière toutes les questions de la philosophie, il faut entendre la clameur d'exaspération : « bon sang, à quoi bon tout ce cirque ? » Tout n'est-il, en réalité, qu'un immense cirque ? L'espoir de la philosophie est que non, que la vie peut avoir un sens. Et cet espoir n'est qu'un *espoir*. Il ne se transformera jamais en certitude, il ne sera jamais une donnée, seulement une espérance.³⁶⁰

³⁵⁹ Ladrière, J. (2001). *Les enjeux de la rationalité : Le déficit de la science et de la technologie aux cultures*. Montréal : Liber, p. 211.

³⁶⁰ Grondin, J. (2003). *Du sens de la vie*. Montréal : Bellarmin, p. 7

Vivre, serait donc intimement lié à l'espoir. L'espoir qu'en cultiver l'indéterminé, le voilé, l'intangible avec la même passion que nous abordons la maîtrise du monde, l'homme se trouve un lieu hospitalier à habiter et éprouver de la gratitude qu'un tel endroit soit, parfois et brièvement, atteignable. S'il n'était qu'illimité, omniscient et infaillible, l'homme risquerait de n'être plus constitué que d'une enveloppe vide, dépourvu de tout *telos* et condamné à l'errance :

As long as we conceive of ourselves as alone in the world, as mere biological creatures living on the surface of a naked planet, we will experience neither desire nor satisfaction. We remain unchanging, material parts of a natural, universal world. But the moment we begin to make for beings other than ourselves, the moment we see ourselves in the role of host or guest, as man or woman, as child or adult, as mortal or immortal or as neighbour to a neighbour, we become capable of desire and of satisfaction.³⁶¹

L'utopie, rappelons-nous le, n'existe, par définition, en aucun lieu.³⁶²

³⁶¹ Jager, B. (1989) About Desire and Satisfaction, *Journal of Phenomenological Psychology*, 20 (2), pp.145-150.

³⁶² De l'anglais *utopia*, mot inventé, en 1516, par Thomas More dans son livre *Utopia* construit avec le préfixe grec οὐ- ou- de sens privatif et noté à la latine au moyen de la seule lettre u, et τόπος, *tópos* (« lieu »), signifiant donc « (qui n'est) en aucun lieu ».

LISTE DES RÉFÉRENCES

- Accoucher. Dans *Dictionnaire de poche : Espagnol Français*. Paris : Larousse, p. 4.
- Bachelard, G. (1993). *La poétique de la rêverie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (2002). *Le droit de rêver*. Paris : Presses universitaires de France.
- Backer, B., Moulaert, T. & Marquis, N. (2007). Le travail sur soi. *La revue nouvelle*, 1(10), p. 24-74
- Baudou, J. (2003). *La science-fiction*, Paris : P.U.F. Que sais-je ?, n° 1426.
- Bibliothèque Nationale de France. Expositions. *Contre-utopie*. Récupéré le 24 janvier 2014 de <http://expositions.bnf.fr/utopie/zooms/z12.htm>
- Brague, R. (1992). *Europe, la voie romaine*. Gallimard : Paris, 254 p.
- Bruckner, P. (2000). *L'euphorie perpétuelle : Essai sur le devoir de bonheur*. Paris : Grasset et Fasquelle.
- Cavendish, P.J. (2000) Evgenii Zamiatin in the 1990s: A Reassessment. *The Slavonic and East European Review*, 78(4), p. 735-743. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/4213117>
- Chiland, C. (1971). *L'enfant de six ans et son avenir. Étude psychopathologique*. Paris : Presses universitaires de France.
- Clain, O. (2006, juin). *Les mots des maux. Les discours contemporains sur la souffrance*. Communication présentée aux Journées Nationales d'Études des CMPP et des CAMSP, Aix-en-Provence, France.
- Connaître. Dans *Wikipédia*. Récupéré le 8 juin 2013 de <http://fr.wiktionary.org/wiki/connaître>
- Descartes, R. (1995). *Discours de la méthode*. Québec : Résurgences.
- De Visscher, J. (2010, 15 octobre). *De la gratitude au-delà de la réciprocité*. Communication orale présentée à l'Université du Québec à Montréal. Montréal, vendredi 15 octobre 2010. [Manuscrit non-publié]
- Dolar, C. (2013). *La psychothérapie comme dialogue animé par les mythes de l'autre*. (Thèse doctorale). Université du Québec à Montréal.

- Dubois, J., Mitterrand, H. et Dauzat, A. (2005). *Grand Dictionnaire Étymologique & Historique du français*. (2^e éd), Paris : Larousse.
- Duméry, H. (1956). *La tentation de faire du bien*. Paris : Seuil.
- Eliade, M. (2005). *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- Emerson, R. W. (1981). *The Portable Emerson*. New York: Penguin.
- Explain. Dans *Wikipédia*. Récupéré le 25 mai 2013 de <http://en.wiktionary.org/wiki/explain>
- Fialkiewics-Saignes, A. (2009). Que reste-t-il de l'anti-utopie ? Sur La Petite apocalypse (T. Konwicki), Les Particules élémentaires (M. Houellebecq) et Le Slynx (T. Tolstoï), *Revue de littérature comparée*, 1(329), p. 71-84.
- Finkelkraut, A. (2008). *Nous autres, modernes*. Paris : Gallimard.
- Fisher, H. (2006) *Nous serons des dieux*. Montréal : VLB.
- Freud, S. (2004). Remémoration, répétition et perlaboration. *Libres cahiers pour la psychanalyse*. 1(9). P.13-22, DOI : 10.3917/lcpp.009.0013
- Gadamer, H.-G. (1998). *Philosophie de la santé*, Paris : Grasset et Fasquelle et Mollat.
- Godin, C. (2010). Sens de la contre-utopie, *Cités*, 2(42), p. 61-68. DOI : 10.3917/cite.042.0061
- Goimard, J. Science-fiction, *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <http://www.universalis.fr/encyclopedie/science-fiction/2-de-l-utopie-au-meilleur-des-mondes/>
- Grondin, J. (2003). *Du sens de la vie*. Montréal : Bellarmin.
- Grondin, J. (2003), *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Hamilton, E. (2004). *La mythologie : Ses dieux, ses héros, ses légendes*. Paris : Marabout.
- Hayes, S., Strosahl, K. & Wilson, K., (1999) *Acceptance and Commitment Therapy: an existential approach to behaviour change*, New York : Guilford.
- Heller, L. Soviétique science-fiction, *Encyclopædia Universalis*, Récupéré de <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/science-fiction-sovietique/>

Heller, L. (1981) Zamjatin: Prophète ou Témoin? "Nous autres" et les réalités de son époque. *Cahiers du Monde russe et soviétique*, 22 (2/3) p. 137-165 Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/20169919>

Hentsch, T. (2006). *La mer, la limite*. Montréal : Hélio trope.

Humilité. *Invitation à la philosophie*. Récupéré le 7 décembre 2014 de <http://philo.pourtous.free.fr/Atelier/Textes/humilite.htm>

Huxley, A. (1998), *Le meilleur des mondes*, Paris : Plon.

Huxley, A., cité dans Silence. (2001). Dans K.. Petit (dir.), *Dictionnaire des citations*. Paris : EDDL.

Huxley, A. (2006). *Retour sur Le meilleur des mondes*. Paris : Plon.

Kallwitz-Geißler, S. (réal.). (2013). *Chronobiologie : l'homme et ses rythmes*. [Documentaire télévisuel présenté à Télé-Québec]. Berlin : Hanfgarn & Ufer.

Kastler, C. Zamiatine Evgueni. *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedia/evgueni-zamiatine/>

Kundera, M. (1990). *L'immortalité*. Paris : Gallimard.

Hybris. Dans *Wikipédia*. Récupéré le 11 mars 2013 de <http://fr.wikipedia.org/wiki/Hybris>

Jager, B. (1968). The three dreams of Descartes : *A phenomenological exploration. Review of Existential Psychology and Psychiatry*, VIII. (traduction libre)

Jager, B. (1975). Theorizing, journeying, dwelling. *Duquesne studies in phenomenological psychology*, vol. II, sous la dir. d'A. Giorgi, C. Fisher et E. Murray, Pittsburgh : Duquesne University Press, p. 235-260 (Traduit par Bouin, P.).

Jager, B. (1988). Theorizing as artful inscription. *The Humanistic Psychologist*, 16(2), p.331-340.

Jager, B. (1989) About Desire and Satisfaction, *Journal of Phenomenological Psychology*, 20 (2), pp.145-150.

Jager, B. (1996). The obstacle and the threshold: Two fundamental metaphors governing the natural and the human sciences. *Journal of Phenomenological Psychology*, 27(1) DOI: 10.1163/156916296X00023

Jager, B. (1999). Metabletics and the art of psychotherapy. *Metabletics : J. H. van den Berg's historical phenomenology*, sous la dir. de B. Jager, B. Mook, M. P. Sipiora et J. H. van den Berg, p. 1-15. Pittsburgh : Duquesne University Press.

- Jager, B. (2001). The birth of poetry and the creation of a human world: An exploration of the epic of Gilgamesh. *Journal of Phenomenological Psychology*, 32(2).
- Jager, B. (2003). Rilke's "Archaic Torso of Apollo" : Concerning the encounter with a work of art. *Journal of Phenomenological Psychology*, 34(1), p. 79-98. (Traduit par Blouin, P.).
- Jager, B. (2004). Historical background and translator's introduction. *J. H. van den Berg, The two principal laws of thermodynamics: A cultural and historical exploration*. Pittsburgh : Duquesne University Press. (Traduit par Bouin, P.).
- Jager, B. (2005). Couple and cosmos : Plato and Freud on love and friendship. *Journal of Phenomenological Psychology*, 35 (1). (Traduit par Bouin, P.).
- Jager, B. (2009, juin). About "doing science" and "contemplating the human condition". Communication présentée à la 28^e conférence annuelle du International Human Science Research Conference (IHSRC), Molde, Norvège.
- Jager, B. (2012). Childhood Memories and Myths of Evil : A Reflection on the Fall from Paradise. *About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 7-37. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherché phénoménologiques.
- Jager, B. (2012). Héritage et responsabilité. *About Humanism in Psychology : Building New Thoughts on Old Foundations*, p. 107-117. Montréal : Cercle interdisciplinaires de recherché phénoménologiques.
- Jager, B. (2012). *In Memoriam J.H. van den Berg*. [Manuscrit non publié]
- Jager, B. (2013). Psychology as an Art and as a Science : A Reflection on the Myth of Prometheus. *The Humanistic Psychologist*, 41(3), p. 261-284.
- Jager, B. (2014). Intimité, manifestation festive de la différence, *Philo & Cie*, 9, Montréal : Liber, p.28-33.
- Jager, B. (2014) Mary Shelley's Frankenstein and the Fate of Modern Scientific Psychology, *The Humanistic Psychologist*, 42:3, 268-282, DOI: 10.1080/08873267.2014.929900
- Ladrière, J. (2001). *Les enjeux de la rationalité : Le défi de la science et de la technologie aux cultures*. Montréal : Liber.
- Lévesque, N. (2011). *Les rêveries de la Plaza St-Hubert*, Montréal : Nota bene.
- Lévesque, N. (2005). *Le deuil impossible nécessaire : essai sur la perte, la trace et la culture*, Montréal : Nota Bene.
- Levin, I. (1970). *Un bonheur insoutenable*, Paris : Robert Laffont, 372 p.

- Maldiney, H. (1991). L'existant. *Psychiatrie et existence : Décade de Cerisy, septembre 1989*, sous la dir. de P. Fédida et J. Schotte, p. 23-46. Grenoble : Jérôme Millon.
- Mansion, J.E. (1974) *Harrap's Shorter French and English Dictionary*, Londres : Harrap.
- Messac, R. (2008). *Les Premières Utopies*, Paris : Ex Nihilo.
- Naître. Dans *Wikipédia*. Récupéré le 5 juin 2014 de <http://fr.wiktionary.org/wiki/naître>
- Pathos. Dans *Wikipédia*. Récupéré le 11 mars 2013 de <http://fr.wikipedia.org/wiki/Pathos>
- Péraldi, F. (1978). L'élangage de la folie. *Santé mentale au Québec*, 3(1), p. 1-17 DOI : 10.7202/030027/ar
- Platon (1966). *La République*. Paris : GF-Flammarion.
- Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoir et limites du dialogue*, Montréal : Liber.
- Robitaille, A. (2007). *Le nouvel homme nouveau*. Montréal : Boréal.
- Rostand, J., cité dans Science. (2001). Dans K.. Petit (dir.), *Dictionnaire des citations*. Paris : EDDL., p. 372
- Semprun, J., cité dans Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard.
- Senk, P. (2010, 25 avril). La chasse au bonheur fait-elle du bien? *Le Figaro*. Récupéré de : <http://sante.lefigaro.fr/actualite/2010/04/25/10185-chasse-bonheur-fait-elle-bien>
- Simard, R. (2009). Il était une fois... l'histoire d'une rencontre. *La psychiatrie en question : choix de textes hommage au professeur Frederick Grunberg*. Montréal : Les Presses de l'Université.
- Slonim, M. cité dans Zamiatine, E. (1952), *We*. New York : E.P. Dutton.
- Snyder, C. R. & Lopez, S. J. (2002). Stopping the « Madness » in *Handbook of Positive Psychology*, Oxford : University Press.
- Soigner. Dans *Wikipédia*. Récupéré le 26 mars 2013 de <http://fr.wiktionary.org/wiki/soigner>
- Stevick, P. (1964). The Limits of Anti-Utopia. *Criticism*, 6(3), pp. 233-245. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/23094271>
- Süskinds, P. (1985). *Le Parfum*, Paris : Livre de Poche.
- Thomas, C. (2004). *Souffrir*, Paris : Payot & Rivages.
- Wenders, W. (1987). *The Wings of Desire*. [DVD]. Berlin : Road Movies Filmproduktion

Woodcock, G. (1956). Utopias in Negative. *The Sewanee Review*, 64(1), p. 81-97. Récupéré de <http://www.jstor.org/stable/27538509>

Zamyatyn, Y. (1970). *A Soviet Heretic: Essays by Yevgeny Zamyatin*. Chicago : University of Chicago Press.

Zamiatine, E. (2006). *Nous autres*. Paris : Gallimard.